

Matthias Neugebauer

Die Ethik-Konzeption Paul Tillichs

Eine Annäherung mit Rücksicht auf das Gesamtwerk.

Abstract: This article is an attempt to reconstruct the inherent ethical approach of Tillich's theology. In the process it will show that Tillich's ethic strives to be a timely, consistent formulation of the Christian paradigm of charity. This leads to the moral imperative that one becomes a person in the midst of a community of persons. The presuppositions and genesis of this central ethical insight are traced historically in his work.

1 Einleitung

Die Ethikkonzeption Paul Tillichs mit Blick auf sein Gesamtwerk in einem einzigen Aufsatz erörtern resp. entwickeln zu wollen, ist an und für sich ein Ding der Unmöglichkeit. Zunächst, weil Tillich sich selbst primär als *Theoretiker* und nicht als *Praktiker* beschrieben hat. In seiner Rückschau ‚Auf der Grenze‘ hat er – den hier in Frage stehenden Versuch fast zur Aussichtslosigkeit verurteilend –, kurz und bündig notiert: „Es bestand weder für mich noch bei anderen je ein Zweifel daran, daß ich zur *Theorie* und nicht zur *Praxis* bestimmt sei. Seit den ersten Erschütterungen durch die Vorstellung des ‚Unendlichen‘, etwa im achten Lebensjahr [...] war es klar, daß die *theoretische* und nicht die *praktische* Bewältigung des Seienden Schicksal und Aufgabe für mich war“¹. Allerdings: Mit dieser Selbstbeschreibung als Theoretiker ist jedoch nicht gesagt, dass damit gleichermaßen die praktische Dimension des Theologischen Denkens ganz außen vor bliebe. Denn das ist mitnichten der Fall. Tillich gibt im gleichen Absatz unmissverständlich zu verstehen, dass im Bereich des Religiösen eine klare Scheidung von Theorie und Praxis gar nicht möglich ist:

„Theorie bedeutet im Religiösen doch noch etwas anderes als philosophische Wesensschau. In der religiösen Wahrheit geht es unmittelbar um das eigene Sein und Nichtsein. Religiöse Wahrheit ist existentielle Wahrheit, und insofern kann sie von der Praxis nicht

¹ GW XII, 22 (Hervorh. von mir!). – Die Werke Paul Tillichs werden wie folgt zitiert: EW = Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, hg. von I. Henel u.a., bisher 18 Bde., Stuttgart, dann Berlin 1971ff.; GW = Gesammelte Werke, hg. von R. Albrecht, 14 Bde., Stuttgart 1959ff.; MW = Main Works / Hauptwerke, hg. von C. H. Ratschow, 6 Bde., Berlin 1987ff.; ST = Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955ff.

geschieden werden. Religiöse Wahrheit wird *getan* – entsprechend dem Johannes-Evangelium“².

Das heißt, die Ethik ist immer integraler Bestandteil des theologischen Denkens, sie ist immer schon im Gesamten der Theologie miteingewoben.³ Das ist der zweite Grund, warum die Erörterung der Ethikkonzeption in einem einzelnen Text an und für sich unmöglich ist. Hinzu kommen als weitere Gründe, dass die ethischen Überlegungen in sich hochkomplex und voraussetzungsreich sind, dass die verschiedenen Entwicklungshinsichten sehr disparat verlaufen und dass die im Hintergrund stehenden Textkonvolute alles andere als schmal und übersichtlich sind.

2 GW XII, 22f. (Hervorh. von mir!)

3 Es liegt nahe, davon auszugehen, dass die von Tillich vorausgesetzte Einheit von Theorie und Praxis auf seine Beschäftigung mit Schellings Identitätsphilosophie zurückgeht. In seiner theologischen Dissertation ‚Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung‘ (1912) interpretiert Tillich ausführlich Schellings These: „Absolutes *Erkennen* und absolutes *Handeln* sind ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen“ (GW I, 70 [Hervorh. von mir!]). Tillich zitiert hier den § 304 aus Schellings ‚System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere‘ aus dem Jahr 1804 (vgl. Fr. W. J. Schelling, Schriften 1804-1806, Frankfurt a. M. 1995, 141-586, 550) und führt dazu aus: „Die Scheidung von *Wissen* und *Handeln* ist eine Abstraktion, d.h. eine Absonderung der Dinge von der Allheit, in der sie eins sind; es ist die erste Lüge, jene beiden zu trennen, an ein *Wissen* zu glauben, das nicht unmittelbar als solches auch *Handlung* ist, und an eine *Tugend*, die nicht, wie das *Wissen* aus dem Wesen der menschlichen Natur quillt“ (GW I, 70 [Hervorh. von mir!]). – Für Tillich kommt es in diesem Zusammenhang darauf an, dass die Identität von *Erkennen* und *Handeln*, mithin auch Freiheit, im strengen Sinne nur am Orte des Göttlichen gedacht werden kann. Der empirische Mensch, der sein Handel „auf die freie Selbstbestimmung des Menschen zurückführt“ (GW I, 10), ist nicht frei. Er fällt im Anschluss an Schelling „der Nothwendigkeit und dem Verhängniß anheim, im welchem er seine Freiheit als seine von der göttlichen trennt“ (Schelling, Schriften, 552). Im Vollzug der empirischen Freiheit sind entsprechend Erkennen und Handeln nicht eins, sondern ebenfalls getrennt. Demzufolge kann von einer Koinzidenz von Wissen und Handeln, von *Erkennen* und *Tun* nur gesprochen werden, wenn das Handeln auch des empirischen Menschen sich unmittelbar aus dem Göttlichen speist. Unmittelbar, weil „das sittliche Ideal [...] nicht durch nüchterne, verstandesmäßige Reflexion gebildet [wird], ohne Beteiligung des Wissens, sondern die Bildung der sittlichen Idee ist schon die ganze Tat, nämlich die intellektuelle Anschauung“ (GW I, 71). Dies ist – wieder wird Schelling angeführt –, bei den Menschen der Fall, die Tillich im Anschluss an Schelling „ethische Genies“ (GW I, 71) nennt: „Diejenigen nennt man Männer Gottes, in denen das Erkennen des Göttlichen unmittelbar zur Handlung wird“ (Tillich zit. Schelling, Schriften, 569). Dieses Anheimstellen des Ethischen an das religiöse Genie wird indes von Tillich als problematisch kritisiert. – Zur Schelling-Rezeption des frühen Tillich vgl. G. Neugebauer, Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, Berlin/New York 2007, 146-292.

Insofern kann es ob des beschränkten Raums nur darum gehen, die ganz großen Linien herauszuarbeiten und einige gedankliche Schneisen zu schlagen, die die Grundstruktur und das Profil der Tillichschen Ethik hervortreten lassen.

Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass das Liebesparadigma den entscheidenden ethischen Leitgedanken transportiert resp. wie Tillich in den 1960er Jahren sagt, dass die „Liebe, agape, [das] *Prinzip der Ethik*“⁴. Das Liebesparadigma wird dabei konsequent als *christliche Nächstenliebe* entfaltet. Die Ethik-Konzeption Paul Tillichs steht auf ihre Weise für nichts anderes als eine ingeniale Interpretation des Jesuanischen Gebots der Gottes- und Nächstenliebe, die in unterschiedlichen Formatierungen darum ringt, wie interpersonale Personalität möglich wird resp. – wie Tillich es immer wieder ausdrückt – der Mensch „eine Person in einer Gemeinschaft von Personen“⁵ werden kann. Ethik ist im Grunde genommen nichts anderes als der Versuch, die sittliche Bewegung von Person zu Gemeinschaft gedanklich einzufangen und zu bewältigen. Christliche Nächstenliebe ist die Bewegung des Einzelnen auf die Gemeinschaft zu, die wiederum aus der Gemeinschaft zur Bewegung im Einzelnen wird. Die christliche Nächstenliebe ist für Tillich universelles „Gemeinschaftsprinzip“⁶ und universelle „Gemeinschaftsform“⁷. Tillich reflektiert auf seine Weise und hochmodern die religiöse Dimension humaner Sozialität in ihrem Spannungsreichtum, aber auch in den unendlichen Möglichkeiten des Gelingens. Für letzteres steht – wie gesagt – die christliche Nächstenliebe.

Die Einsicht von der Prinzipialität des (Nächsten-)Liebesparadigmas kann – gemäß einer nicht unüblichen Dreiteilung des Denkens Tillichs – in drei Grundformatierungen ausgearbeitet werden: die idealistische Wendung des Liebesparadigmas beim frühen Tillich, seine Durchführung im Kontext desjenigen, was als Religiöser Sozialismus bekannt geworden ist beim mittleren Tillich, und die unter dem Eindruck einer existentialen Ontologie stehenden Verarbeitung des späten Tillich.⁸ Methodisch kann dabei nur so vorgegangen werden, dass es im Durchgang durch die angezeigten Stationen immer nur um ein jeweils kurzes und intensives Hintreten in Schlüsseltexte gehen kann, die aber dann – viel offen lassend – schnell wieder verlassen werden müssen, um weiter zu schreiten.

4 GW III, 75 (Hervorh. von mir!).

5 GW III, 17.

6 GW I, 326.

7 GW I, 264.

8 Zu Kontinuitäten und Verschiebungen im Gesamtwerk Tillichs vgl. auch U. Barth, Protestantismusverständnis und Kulturtheorie. Kontinuität und Wandeln im Werk Tillichs, in: Ders., Kritischer Religionsdiskurs, Tübingen 2014, 409-430.

2 Die Ethik im Spannungsfeld von Wahrheit und Nächstenliebe – der frühe Tillich

Wie bereits angedeutet, ist die Ethik integraler Bestandteil des theologischen Denkens von Paul Tillich. Tillich hat nicht – wie das heute vielfach üblich ist – eigens eine Dogmatik verfasst und ihr dann eine Ethik folgen lassen. Er hat sich auch nicht – was gegenwärtig ebenfalls nicht unüblich ist –, primär als Ethiker zu Wort gemeldet. Vielmehr gilt für Tillich, dass Systematische Theologie immer schon ein Integral von (klassisch gesprochen) Dogmatik und Ethik bildet. Damit stellt er sich ganz in die von Ritschl ausgehende Tradition. Das wird indirekt sprechend, wenn auch Tillich das durch Albrecht Ritschl berühmt gewordenen Bild der Ellipse aufruft: „Der theologische Zirkel sollte nicht als Kreis, sondern als Ellipse mit zwei Brennpunkten vorgestellt werden“⁹. Denn: Was für den theologischen Zirkel gilt, hat in Bezug auf das Verhältnis von Theorie und Praxis seine nämliche Befugnis, wenn nicht gar mehr Recht.

2.1 Frühste und frühe Texte

Dass im weitesten Sinne dogmatische und ethische Entwicklungen und Überlegungen im Horizont dessen, was Tillich als Systematische Theologie versteht, zusammengehören, wird schon beim jungen Studenten der Theologie sichtbar. In einer Seminararbeit – sie trägt den Titel ‚Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium‘ und ist 1906 entstanden¹⁰ – exponiert Tillich die Grundstruktur des „menschlichen Geistes“¹¹. Und die „beherrschenden Äußerungen des Geistes“¹² sind ihm an dieser Stelle *Denken* und *Wollen*; d.h. theoretische und praktische Sphäre, Dogmatik und Ethik, Theorie und Praxis.

Die Dualität von Denken und Wollen findet Tillich dabei systematisch vorbereitet und gegründet in der – idealistisch interpretierten – Theologie des Johannesevangeliums. Die beiden zentralen johanneischen Theologoumena sind *Wahrheit* und *Liebe*. Christlicher Glaube ereignet sich immer in der Interferenz von Wahrheit und Liebe. Mit den Worten Tillichs: „Das Wesen des Glaubens ist

⁹ ST II, 21.

¹⁰ Vgl. dazu die Ausführungen zur Textgeschichte in EW IX, 1f. Demnach stand auf dem Heft, in das Tillich seine Studie handschriftlich schrieb, Seminararbeit I – P. Tillich. theol.‘. Als Datum der Fertigstellung ist der 21.02.1906 angegeben.

¹¹ EW IX, 4.

¹² Ebd.

Lebensgemeinschaft mit Christo, Anteil an seiner *Wahrheit* und seiner *Liebe*“¹³. Das ist eingezeichnet in ein Konzept, das mit dem aus dem Deutschen Idealismus vertrauten Dreier-Schema *Identität – Trennung – Wiedervereinigung* operiert: Die am Orte des Unendlichen konfundierten Größen von Wahrheit und Liebe treten im endlichen menschlichen Lebens auseinander, so dass die Wahrheit lieblos und die Liebe unwahrhaftig wird. Nur in Jesus als dem Christus war und ist die Wahrheit liebevoll und die Liebe wahrhaft. Im Glauben an Jesus Christus können Menschen an dieser idealen Balance von Wahrheit und Liebe teilnehmen und von der Wahrheit entfremdete Liebe sowie von der Liebe distanzierte Wahrheit wieder zur Lebenseinheit bringen. Das ist exakt die Struktur der christlichen Nächstenliebe.

Das im Einzelnen komplexe Verhältnis von Wahrheit und Liebe resp. das Moment der Entzweiung hat Tillich vertieft in seiner theologischen Dissertation „Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung“ von 1912. Der menschliche Wille, der sich als *sittlicher Wille* (Nächstenliebe) idealerweise eben in der gerade skizzierten Balance von Liebe und Wahrheit performiert, wird hier in seiner inneren Fragilität und Fallibilität durchleuchtet.

Wie in der Seminararbeit von 1906 geht Tillich davon aus, dass Wahrheit und Liebe idealerweise identisch sind. Tillich bezeichnet diese Identität nun als den „Universalwillen“ und formuliert damit sein Verständnis von Nächstenliebe im idealen Vollsinn aus.¹⁴

Die steile Figur des Universalwillens ist jedoch am Orte des empirischen Menschen fragil; die Identität von Wahrheit und Liebe zerbricht und ruft damit auch und v.a. die Virulenz des Ethischen auf den Plan, insofern Tillich hier den Ursprung der ethischen Basis-Polarität von *gut* und *böse* loziert: „Die Prinzipien, die in Gott vermöge des ewigen Bandes unauflöslich sind, werden in der Kreatur auflöslich: das ist die Möglichkeit von *gut* und *böse*“¹⁵. *Gut* ist folglich die ideale Koinzidenz von Denken und Wollen resp. von Wahrheit und Liebe (Universalwillen); *böse* hingegen die fatale Entkoppelung der inneren Einheit von Wahrheit und Liebe resp. Denken und Wollen. Letzteres bezeichnet Tillich im Gegensatz zum Universalwillen als *Partikularwillen*. Und Tillich gibt freilich auch den Grund mit an die Hand, warum beim endlichen Menschen Wahrheit und Liebe, Denken

13 EW IX, 16 (Hervorh. von mir!).

14 GW I, 88.

15 Ebd. (Hervorh. von mir!).

und Wollen gewissermaßen notwendig auseinander driften: Stark an die Lutherische Ethik erinnernd, findet Tillich die Ursache für die fatale Divergenz von Wahrheit und Liebe in der „Selbstheit“¹⁶ des Menschen.¹⁷

Selbstheit wird einsichtig als das negative Pendant der Nächstenliebe. Tillich spricht an dieser Stelle auch von „dem dunklen Prinzip, aus dem er [sc. der Mensch] geboren ist“¹⁸, von einer „von Gott unabhängige Basis der *Selbstheit*“¹⁹ und von einer „Erhebung der *Selbstheit*“²⁰. Die Erhebung der Selbstheit meint dabei konkret die Auflösung der sittlichen Grundordnung („solange die Selbstheit mit der *Liebe* geeint bleibt“²¹) in dem Moment oder in den Momenten, wenn die Selbstheit sich über den Universalwillen erhebt. „[W]enn der Mensch den Universalwillen, die absolute Macht, der Selbstheit unterordnet, [dann] ist das Band der Prinzipien gelöst“²².

Der Mensch trägt in sich die Potenz, sich über den Universalwillen zu erheben; er besitzt die Freiheit, sich selbst als sich selbst in Widerspruch zum Universalwillen zu setzen.²³ Exakt das bestimmt Tillich als Schuld: „Was über die Natur wie ein Verhängnis gekommen ist, trägt der Mensch als Schuld. Denn ein Doppeltes gehört zum Begriff der Schuld: daß der Schuldige in *Freiheit* gehandelt und daß er sich mit Gott in *Widerspruch* gesetzt hat“²⁴. Der Wille, der sich als Willen

16 Ebd.

17 Das Lutherische *pendant* zu Selbstheit ist die Selbstliebe. Zur Ethik Martin Luthers vgl. Karl Holls immer noch maßstabsetzenden Aufsatz von 1919: Der Neubau der Sittlichkeit, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther, Tübingen 1948, 155-287, 182-187 u. 203-217, bes. 210, wo Holl in Bezug auf Luther festhält, „daß die *Nächstenliebe* nicht neben, sondern an die Stelle der *Selbstliebe* treten müsse“ (Hervorh. von mir!). Und Holl fährt fort: „Eine Liebe, die *das eigene Ich* zuerst berücksichtigt, bleibt auch da, wo sie sich etwa mit einem ‚guten Werk‘ einem anderen zuwende, in Wahrheit *Selbstliebe*“ (Hervorh. von mir!). Vgl. auch ebd., 213: „Aber er [sc. Luther] durchschaute den Gegensatz zwischen einer religiös bestimmten und *einer um das Ich kreisenden Sittlichkeit* in seiner ganzen Tiefe und scheute sich nicht, nach dem Vorrang des Paulus, die letzten Folgerungen daraus zu ziehen“ (Hervorh. von mir!). Holl zitiert an dieser Stelle Luthers berühmten Satz „homo enim diligit se ipsum perverse et solum“ (ebd., Anm. 2). Vgl. dazu auch A. Hamel, Der junge Luther und Augustin, Gütersloh 1935, 127-132.

18 Ebd.

19 Ebd. (Hervorh. von mir!).

20 GW I, 93 (Hervorh. von mir!).

21 GW I, 88.

22 Ebd.

23 Vgl. auch GW I, 92f.: „[D]ie Selbstheit [hat] sich gefunden und Macht gewonnen, sich zu bestimmen, für oder wider die Liebe. In ihm hat sich der Widerspruch als Geist erhoben und die Liebe unterjocht“.

24 GW I, 92 (Hervorh. von mir!).

der Selbstheit in Widerspruch zu Gott setzt, wird konsequenterweise dann auch bestimmt als der „Willen der Sünde“²⁵.

Der Widerstreit von Partikular- und Universalwillen wird im Anschluss an Schelling in einer hier nicht näher zu erläuternden „mystische *Selbstaufhebung*“²⁶ überwunden, die die „Antinomie von Identität und Widerspruch des Menschen mit Gott“²⁷ im Glauben aufhebt.²⁸ In Gang gesetzt wird der in Frage stehende Prozess dadurch, dass „der potenzierte Widerspruch [...] Gott zur Selbstentäußerung der Absolutheit und Individualisierung“²⁹ bringt. Hier schließt dann die Christologie an.³⁰

Diese Aufhebung der Antinomie ist aber keine, die gewissermassen wieder den Urzustand vor jedem Auseinandertreten von Universal- und Partikularwillen herstellen würde. Der intendierte Wiederzusammenschluss des Partikularwillens mit dem Universalwillen schließt eben den entfremdeten Partikularwillen mit dem Universalwillen zusammen zu einer Einheit (nicht Identität), die den Widerspruch als überwundenen noch in sich trägt. Tillich ist sich dabei bewusst, dass diese höhere Einheit Paradoxien in sich trägt; Paradoxien von denen Tillich ausdrücklich bemerkt, dass sie „natürlich außerhalb des gegebenen Zusammenhanges unverständlich und [...] absurd erscheinen“³¹ müssen.

Den hier in nuce angedeuteten Prozess hat Tillich auf drei Grundsätze konzentriert:

„I. Höchstes Prinzip aller Wirklichkeit ist die Identität von Wesen und Widerspruch, von Rationalem und Irrationalem, von Absolutheit und Selbstheit.

II. Die Identität, durch den Widerspruch in lebendige Selbstvermittlung erhalten, ist realisiert in den ewigen Prozeß der göttlichen Persönlichkeit.

III. Der sich selbst erfassende Widerspruch wird überwunden negativ durch die Selbstvernichtung der Selbstheit in ihrer Getrenntheit vom Wesen (Tod [...]), positiv durch die Selbstaufhebung in ihrer *Gemeinschaft* mit dem individuell gewordenen und sich als individuell aufhebenden Wesen“³².

25 GW I, 96.

26 Ebd. (Hervorh. von mir!).

27 GW I, 97.

28 „Die Selbstvernichtung des Willens der Sünde an und für sich ist keine Überwindung desselben; es wäre Ohnmacht, würde Gott des Widerspruchs nicht so positiv Herr werden“ (GW I, 96).

29 Ebd.

30 Vgl. dazu G. Neugebauer, Tillichs frühe Christologie (s. Anm. 3), 244-251.

31 GW I, 96.

32 GW I, 97 (Hervorh. von mir!).

In der ‚Systematischen Theologie‘ von 1913 hat Tillich diesen Ansatz ausgearbeitet und durchgeführt. Für die Ethik-Konzeption Tillichs ist das 1913er System insofern von herausragendem Interesse, weil der dritte Teil des Systems ganz bewusst als Ethik der Nächstenliebe konzipiert ist.

2.2 Die ‚Systematische Theologie‘ von 1913³³

Mit einem gleichsam apologetischen Herzensbekenntnis macht Tillich in seiner ‚Systematischen Theologie‘ von 1913 nicht nur deutlich, dass sein System auch Ethik im strengen Sinne ist, sondern darüber hinaus auch, dass für eine theologische Ethik nur – und nur der Gedanken der christlichen Liebe, genauer der Nächstenliebe – das Zentrum der Theologischen Ethik sein kann.³⁴ Tillich notiert (wohlgemerkt im *modus* der Selbstbeschreibung) im 1913er System: „Es kann *dieser Ethik* nicht vorgeworfen werden, daß sie es mit der Liebe nicht ernst meint, vielmehr ist sie zu den größten Opfern fähig und kann die tiefsten sittlichen Werte schaffen“³⁵.

Doch nicht nur das; dass die Ethik keinesfalls marginales Feld der theologischen Arbeit ist, macht Tillich in der ‚Systematischen Theologie‘ von 1913 von Anfang an deutlich. Der im System entfaltete Religionsbegriff wird – wie in den ganz frühen Schriften – in einem ethisch valenten Spannungsfeld entfaltet, das nun nicht mehr als Polarität von Wahrheit und Liebe oder Universal- und Partikularwillen ausgeführt wird, sondern die das ganze Projekt dominierende Spannung ist die von *Freiheit* und *Wahrheit*.³⁶ Das nun in den Vordergrund tretende Freiheitsparadigma macht nachgerade überdeutlich, dass Ethik nicht auf dem Nebengleis fährt, sondern bereits in den prinzipiellen Überlegungen nicht nur eingespeist, sondern mit *verve* mitentwickelt wird.

³³ Zum theologischen Profil des Ansatzes des 1913er Systems vgl. Chr. Danz, *Religion als Freiheitsbewusstsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, Berlin 2000, 74ff., und G. Neugebauer, *Tillichs frühe Christologie* (s. Anm. 3), 252ff.

³⁴ Der frühe Tillich hat keine Probleme von *Theologischer Ethik* zu reden, genau wie auch der Ausdruck des *Sittlichen* zum Standard-Repertoire des frühen Tillich gehört. Der späte Tillich hat sich vom idealistischen Begriff des *Sittlichen* genauso verabschiedet, wie er den Ausdruck *Theologische Ethik* ganz bestimmt besetzt (vgl. ST III, 305-307).

³⁵ EW IX, 398.

³⁶ Zum Freiheitsverständnis Paul Tillichs vgl. ausführlich Chr. Danz, *Religion als Freiheitsbewusstsein* (s. Anm. 32), *passim*.

Im 1913er System setzt Tillich ein mit einer Strukturbestimmung des Geistes (das ist der Standpunkt der Intuition): Der Geist befindet sich – so die Exposition – immer in einem „Doppelverhältnis der Freiheit zur Wahrheit“³⁷. Der Geist bejaht sich als sich selbst in der Freiheit, negiert sich aber gleichzeitig im Akt dieser freiheitlichen wie partikularen Selbstbejahung, insofern er seine Wahrheit absolut setzt und damit die eigentlich absolute Wahrheit (die unabhängig von individueller Bejahung oder Verneinung absolute Wahrheit ist) verneint. Dieser von Tillich so bezeichnete Standpunkt der „Vernunftreligion“³⁸ ist aber noch unterschieden von jedweder „konkrete[n] Religion“³⁹. Denn es ist nach Tillich allererst die *konkrete* Religion, in der der Geist seiner Identität *und* Differenz mit der absoluten Wahrheit einsichtig wird.⁴⁰ Denn unter den Bedingungen realen Denkens (Tillich bezeichnet das als den Standpunkt der Reflexion)⁴¹ treten Freiheit und Wahrheit notwendig auseinander, was heißt, dass die Freiheit in Gegensatz zur Wahrheit tritt, dass sich die Freiheit in ihrem Vollzug notwendig von der Wahrheit entfremdet.⁴²

Die Polarität von Freiheit und Wahrheit wird im 1913er System überwunden auf dem Standpunkt des Paradox, der ausdrücklich als „Standpunkt der Theologie“⁴³ eingeführt wird.⁴⁴ Das Paradoxale dieses Standpunktes besteht dabei exakt

37 EW IX, 291.

38 EW IX, 329.

39 Ebd.

40 „Die Intuition [schaut] das abstrakte und Konkrete, den Begriff und das einzelne in *lebendiger Einheit*“ (EW IX, 308 [Hervorh. von mir!]). Vgl. dazu Chr. Danz, Religion als Freiheitsbewusstsein (s. Anm. 32), 77. Vgl. auch G. Neugebauer, Tillichs frühe Christologie (s. Anm. 3), 269: „Die Religion erscheint als Freiheits- und Abhängigkeitsbewusstsein gegenüber dem Absoluten“.

41 Vgl. EW IX, 307: „Dem absoluten Standpunkt gegenüber steht der Standpunkt der Relativität oder Reflexion, d.h. derjenige Standpunkt, für den die Einheit des absoluten Systems aufgehoben ist und der Widerspruch herrscht“.

42 Vgl. EW IX, 311: „[D]arum ist die Freiheit dem Reflexionsstandpunkt *fremd*“ (Hervorh. von mir!). Wenn hier der Ausdruck „entfremdet“ gebraucht wird, so ist dies keineswegs im Sinne Hegels gemeint. Vielmehr hat Tillich das Entfremdungsparadigma Hegels im Rekurs auf Schelling einer massiven Kritik unterzogen. Vgl. dazu G. Neugebauer, Tillichs frühe Christologie (s. Anm. 3), 260f. – Der Standpunkt der Reflexion konstituiert sich so als Widerspruch zum Standpunkt der Intuition, die endliche Freiheit als Freiheit ohne Wahrheit; oder, wie Tillich auch schreiben kann: „Auf dem Standpunkt der Reflexion aber hat die Freiheit sich selbst verloren“ (EW IX, 310).

43 EW IX, 317.

44 Vgl. EW IX, 326: „Der Standpunkt des Paradox ist der theologische; ‚Theologie‘ enthält schon dem Begriff nach etwas Paradoxes in sich: Sie ist Wissenschaft von Gott, d.h. das, was Objekt des Glaubens ist, soll Objekt des Wissens werden, ohne das der Glaube als solcher verneint wird“.

darin, dass der *hiatus* von Freiheit ohne Wahrheit als Moment der Wahrheit erfasst werden kann, wobei die Wahrheit die Differenz nicht vergisst, sondern als aufgehobene Differenz in sich trägt. Es ist eine der entscheidenden Leistungen der Paradoxtheologie des frühen Tillich, dass er gesehen hat, dass die im Prozess von Rechtfertigung und Versöhnung aufgehobenen Diastasen nicht einfach vergeben und vergessen sind. Hier überbietet Tillich Ritschl tatsächlich.⁴⁵ Versöhnung beinhaltet die Diastase immer noch als aufgehobene in sich.

Die entscheidende Pointe dieses vom theologischen Standpunkt geleiteten Zugriffs auf das geschaffene Leben ist darin zu sehen, dass es Tillich dabei v.a. darum geht, den zweifach-fatalen Charakter der endlichen Freiheit möglichst scharf herauszuarbeiten. Für Tillich ist es eine der Hauptaufgaben der Theologie, die kalame Verschränkung von Freiheit und Unfreiheit durchsichtig zu machen.⁴⁶ Ihre Zuspitzung erfährt diese Verschränkung, wenn sich das konkrete Leben gegenüber dem absoluten als frei aussagt, wenn es sich als Einzelnes selbst behauptet. Dies bestimmt Tillich als Sünde, und diese ist für Tillich unhintergebar kontingent.⁴⁷

Im dritten Teil seines 1913er Systems hat Tillich explizit die sittlichen Momente dieser seiner theologischen Grundlegung ausgeführt. Die in der Grundlegung der ‚Systematischen Theologie‘ von 1913 angetroffene Bewegung, dass der Standpunkt der Reflexion die Einheit von Denken und Wahrheit, von Wahrheit und Freiheit zerreißt, wird ethisch zugespitzt. Die ethische Wendung des religionsphilosophischen und theologischen Durchgangs kommt in der Dichotomie von Abstraktheit (Wahrheit) und Konkretion (Freiheit) zum Stehen. Wahrheit mutiert in der entschieden ethischen Wendung zum *sittlich* Heteronomen und Freiheit zur *selbstmächtigen* Autonomie.

Die klassisch idealistische Konfundierung beider Größen wird von Tillich abgelehnt. Denn weder das Sittliche in seiner Gestalt des Heteronomen (Gesetz) noch die libertine Selbstmächtigkeit (Autonomie) werden der *unbedingten* Absolutheit des Sittlichen gerecht. „Während die konkret-heteronome Erklärung des Sittlichen die Absolutheit der sittlichen Kategorie zerstört, wird die abstrakt-au-

⁴⁵ Vgl. dazu M. Neugebauer, Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Idealismus, Frankfurt a.M. u.a. 2002, 85-103.

⁴⁶ „Insofern der Mensch Einzelwesen ist, steht er in den Formen der Einzelheit, ist unfrei; insofern der Mensch absolutes Einzelwesen ist, erhebt er sich über die Formen der Einzelheit, ist frei“ (EW IX, 335).

⁴⁷ Vgl. EW IX, 337: „Sünde ist die Selbstbehauptung des Einzelwesens als Einzelwesen und die Ablehnung der göttlichen Liebe“.

tonome Erklärung durch die Relativität der sittlichen Urteile unmöglich gemacht“⁴⁸. Es ist auch im Bereich des Sittlichen v.a. die Reflexion, die den endlichen Gebrauch der Freiheit schizopren werden lässt. Es liest sich fast wie eine Prolongierung der Herrmannschen These vom Irrewerden am Kategorischen Imperativ,⁴⁹ wenn Tillich hinsichtlich des Sittlichen von einer „Kritik der Reflexion an den Synthesen des absoluten Standpunktes“⁵⁰ spricht. Denn die „spekulative Synthese, nach der das Sittliche Selbstbestimmung der Freiheit ist, zerfällt vor der Kritik der Reflexion“⁵¹. Und Tillich fügt hinzu: „Und um dieser Kritik willen ist die *theologische Ethik* da“⁵².

Die theologische Ethik – und nur die *theologische Ethik* – ist nämlich in der Lage, den dem Praktisch-Werden des Geistes immanenten Konflikten ein entkonfligierendes Integral zur Seite zu stellen.

Biologische, psychologische und soziale Normen können genau das nicht leisten. Sie bieten vorderhand praktikable Lösungen an, kranken aber daran, dass sie sich aus *bedingten* Quellen speisen. Sie verlieren sich im Beliebigen, im Endlichen, im Kontingenten; kurz: im Relativen.⁵³ Demgegenüber hält Tillich in aller Deutlichkeit fest, „daß die sittliche Forderung durch nichts *bedingt* ist als durch sich selbst; sie hat die Form des kategorischen Imperativs, der keine andre Bestimmung zuläßt als die des unbedingten: Du sollst. Damit ist *das Sittliche* in seiner Eigentümlichkeit festgehalten“⁵⁴.

48 EW IX, 392.

49 Vgl. W. Herrmann, *Ethik*, Tübingen 51913, bes. 88-95. Herrmann konstatiert: „Das sittliche Denken sieht sich auch bereits von Anfang an in einen Widerspruch verwickelt“ (ebd., 90). Er bestimmt dies als „sittlichen Kampf“ (ebd.), als „innere Not“ (ebd., 91) und „innere Widersprüche, in die das sittliche Denken den Menschen bringt“ (ebd.).

50 EW IX, 392.

51 Ebd.

52 Ebd. (Hervorh. von mir!).

53 „Um die Erscheinungen des Sittlichen zu verstehen, ist versucht worden, sie aus Begriffen zu erklären, die die Selbständigkeit des Sittlichen aufheben und es einem fremden Gesetz unterwerfen (Heteronomie). Dies kann ein biologisches, ein psychologisches und ein soziales Gesetz sein. Die biologische Erklärung hält das Sittliche für den Ausdruck der Selbstbehauptung der höheren biologischen Entwicklungsstufe gegenüber der niederen (Nietzsche), die psychologische Erklärung bestimmt das Sittliche als geordneten Weg zur individuellen Glückseligkeit (Eudaimonismus), die soziale Erklärung definiert das Sittliche als das Gesetz der Selbsterhaltung des sozialen Organismus (Utilitarismus). Alle drei Formen haben den Vorteil, daß sie für die konkreten sittlichen Aufgaben ein Prinzip der Ableitung hergeben, das außerordentlich fruchtbar sein kann. Aber sie zerstören die Absolutheit der sittlichen Kategorien, die Unbedingtheit der sittlichen Forderung. Und sobald das geschehen ist, leisten sie auch nicht mehr das Relative, das sie leisten können, sondern statuieren die Willkür des einzelnen“ (EW IX, 392).

54 EW IX, 392f. (Hervorh. von mir!).

Tillich bildet also bereits in seiner ‚Systematischen Theologie‘ von 1913 eine kühne Synthese von individueller, konkreter und unmittelbarer Autonomie als freier Selbstbehauptung des Subjekts („*Persönlichkeitsethik*“⁵⁵) und absoluter und abstrakter Heteronomie, als unbedingter Anmutung („*Gesetzesethik*“⁵⁶).⁵⁷

Bleibt die moralische Anmutung nur abstrakt, so bleibt auch der sittliche Agent gefangen im – theologisch gesprochen – „Standpunkt der Sündhaftigkeit“⁵⁸. Der Standpunkt der Sündhaftigkeit kann indes überwunden werden durch den Standpunkt der *Liebe*, die auch im 1913er System als nichts anderes vorstellig wird als die christlichen *Nächstenliebe*: „Die Liebe [...] ist das konkrete Moment des Sittlichen: Freiheit und Liebe, beides aber im Sinne des Paradox“⁵⁹.

Dass *Liebe* als universales Prinzip nur als *Nächstenliebe* die angezeigte Kalamität des humanen Lebens zu bewältigen in der Lage ist, wird deutlich – und an dieser Stelle werden all’ die Lügen gestraft, die in Tillich abschätzig nur den bibelfremden Religionstheoretiker und -philosophen erblicken –, wenn Tillich explizit auf das Neue Testament abstellt. Denn der später von Tillich so beschriebene moralische Imperativ (*eine Person in einer Gemeinschaft von Personen*) hat seine Wurzeln exakt im jesuanischen Liebesgebot:

„Das Merkmal der sittlichen Liebe ist in der *neutestamentlichen Forderung* gegeben, den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Sich selbst lieben hat aber im absoluten Sinne die Bedeutung: seine Seligkeit schaffen; und darum heißt sittliche Liebe der Wille, der auf des

55 EW IX, 394.

56 Ebd.

57 Vgl. EW IX, 393: „Für den absoluten Standpunkt ist der Gegensatz von abstrakt und konkret aufgehoben. Die Definition des Sittlichen als Selbstbestimmung der Freiheit, wie sie sich aus den Voraussetzungen des absoluten Systems ergibt, hat demnach beide Theorien in sich: die Autonomie, insofern es die reine unbedingte Selbstbehauptung der Freiheit ist, die das Sittliche konstituiert, die Heteronomie, insofern Freiheit der Inbegriff aller Funktionen ist, in denen sich der Geist über seine Unmittelbarkeit erhebt und dementsprechend in jedem Moment ihre konkrete Aufgabe gegeben ist.“

58 Ebd.

59 EW IX, 394. Vgl. auch EW IX, 393: „Die Lage des Problems ist die Voraussetzung der theologischen Ethik. Ihre Lösung kann nur in der Sphäre des Paradoxes liegen. Das Paradox vereinigt ein abstraktes und ein konkretes Moment; es enthält also die Bedingung, an die jede Lösung des ethischen Grundproblems gebunden ist, die abstrakte Absolutheit der sittlichen Forderung und die konkrete Bedingtheit des sittlichen Urteils zu verbinden. Der Rechtfertigungsgedanke wendet die absoluten Kategorien auf den einzelnen an, ungeachtet seiner Relativität. Gott spricht den einzelnen absolut; damit aber verliert die unbedingte sittliche Forderung ihren abstrakten Charakter; sie ist aufgenommen in die Sphäre der Einzelheit durch [das] Paradox. Die Autonomie hat sich vollendet zur Theonomie: Der Standpunkt des von [Gott] Gerechtfertigten ist die Autonomie. Der Gerechtfertigte ist der absolut Freie“.

anderen Seligkeit wie auf die eigne gerichtet ist. Diese abstrakte Begriffsbestimmung gewinnt ihre konkrete Erfüllung in den verschiedenen Formen der Liebe entsprechend den verschiedenen möglichen Formen der Gemeinschaft. Der abstrakte Wille der Liebe ist niemals als solcher vorhanden, sondern er ist immer in, mit und unter einer konkreten Form der *Liebe*“⁶⁰.

Die angezeigte Wirksamkeit der Liebe wird im 1913er System noch differenziert. Die konkrete Wirksamkeit der Liebe beschreibt Tillich als „*Christonomie*“⁶¹, und die „abstrakte Gestaltung des Sittlichen [ist] *Theonomie*“⁶². Tillich fasst zusammen. „Für das praktische Handeln ergibt sich daraus die Folge, daß der [Handelnde] unbedingt seinem Gewissen folgt (Theonomie), für die Bildung seiner Gewissensurteile aber in dauernder Aufmerksamkeit auf sein Leben in der Gemeinde beharrt (Christonomie)“⁶³.

3 Das Ethos im ‚System der Wissenschaften‘ und die Ethik des Religiösen Sozialismus – der mittlere Tillich

3.1 Das ‚System der Wissenschaften‘

Eine übersichtsartige Annäherung an Tillichs ethisches Programm wäre unvollständig, würde nicht auch der Ort der Ethik gewürdigt und interpretiert, den Tillich der Ethik in seinem ‚System der Wissenschaften‘ von 1923 zugedenkt.⁶⁴

Im ‚System der Wissenschaften‘ geht Tillich wie bereits in der Seminararbeit von 1906 und der theologischen Dissertation von 1912 vom Aufbau des menschlichen Geistes aus, nur dass das Konzept wesentlich differenzierter ausfällt. Tillich unterscheidet hier Denk-, Seins- und Geisteswissenschaften: Logik, Physik und

⁶⁰ EW IX, 399 (Hervorh. von mir!).

⁶¹ EW IX, 394.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Zum System der Wissenschaften vgl. auch T. Moos, Paul Tillichs Interpretation der Wissenschaften im ‚System der Wissenschaften‘ von 1923, in: Chr. Danz, M. Dumas, W. Schüßler, M.A. Steiger, E. Sturm (Hg.), International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich, Bd. 7 (2012), 1-31, bes. 7-10.

Ethik.⁶⁵ In Bezug auf die Geisteswissenschaften bilden die Grundfunktionen Denken und Wollen wie gehabt die basale Dualität; Tillich bezeichnet sie als die theoretische und die praktische Sphäre des Geistes resp. als weltaufnehmende und weltgestaltende Funktion. Diese Grundexposition wird nun durchkreuzt von dem neu hinzutretenden Schema von Form und Gehalt. Das Form-Gehalt-Schema verdankt sich Tillichs ausführlicher Beschäftigung mit der Phänomenologie Edmund Husserls. Husserl unterschied zwischen den Fundamentaloperationen der phänomenologischen und eidetischen Reduktion. Während die phänomenologische Reduktion den Blick auf die Sachen von jeglichem Vorurteil inklusive „alle[r] auf diese natürliche Welt bezogenen Wissenschaften“⁶⁶ befreit, geht die eidetische Reduktion auf das Wesen der Dinge. Sie ist entsprechend „Wesenswissenschaft“⁶⁷ oder wie Husserl an anderer Stelle auch sagen kann „Wesensanalyse“⁶⁸ und „Wesensbeschreibung“⁶⁹.

Tillich interpretiert dies so, dass sich der menschliche Geist intentional auf etwas richtet, und diese intentionale Gerichtetheit kann einmal auf den *Stoff* oder die *Form* der Dinge gehen. Dann kann der Geist aber auch auf eine Unbedingtheitsdimension gehen, die Tillich mit dem Ausdruck *Gehalt* umschreibt: „Mit Gehalt ist die Beziehung jedes Dinges auf das unbedingte Wirkliche, der Realitäts- und damit der Heiligkeitssinn der Dinge gemeint“⁷⁰. Die Intentionalität

65 Vgl. GW 120ff.; bes. 122: „Logik als Wissenschaft der reinen Form, Physik als Wissenschaft des objektiv Gegebenen, und Ethik als Wissenschaft der Normen; die Dreiheit entspricht der Dreiheit von *Ideal-, Real- und Normwissenschaften* trotz aller Unterschiede in der Einzeldurchführung“.

66 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen 1980, 56. Vgl. dazu G. Römpf, *Phänomenologie. Eine Einführung*, Wiesbaden 2005, 31-44 u. 79-91.

67 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (s. Anm. 64), 5.

68 E. Husserl, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*. Hamburg 1986, 62.

69 Ebd. – Zur Husserl-Rezeption Tillichs und deren komplexen Hintergründen vgl. auch G. Neugebauer, *Die geistphilosophischen Grundlagen der Kulturtheorie Tillichs vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*, in: Chr. Danz / W. Schüßler (Hg.), *Paul Tillichs Theorie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven*, Berlin/Boston 2011, 38-63, bes. 47-58.

70 P. Tillich, *Der religiöse Gehalt und die religionsgeschichtliche Bedeutung der abendländischen Philosophie der Renaissance* (SS 1921), in: EW XIII, 199-406, 203. – Tillich veranschaulicht dies u.a. anhand der Sixtinischen Madonna Raffaels: „*Stoff*: Die Madonna in einer Wolke, die sich in Engelsköpfe auflöst, das Christuskind auf dem Arm, die heilige Barbara mit dem Turm, Papst Sixtus II. im Ornat anbetend, unten zwei Engel. *Form*: Komposition dreieckig, central, beiderseits symmetrisch; das seitlich flatternde Tuch ein Gegengewicht zum Kind. Die oberen Ecken ausgefüllt durch den Vorhang. Die Farbe leuchtend und doch ausgeglichen, nach umbrisch-rö-

der Form steht dabei für *bedingte* Strukturen und die des Gehalts für *unbedingten* Bezug.

Das Schema von Form und Gehalt sorgt nun jeweils für eine Binnendifferenzierung der theoretischen und der praktischen Sphäre. Das bedeutet konkret, dass die *theoretische* Sphäre in den Formbereich der bedingten Sinngebung zerfällt, wofür bei Tillich Wissenschaft, aber auch Kunst stehen. Und es gibt entsprechend auch einen Bereich der unbedingten Sinnrichtung, was für Tillich die Metaphysik ist. Die *praktische* Sphäre als Inbegriff der weltgestaltenden Funktionen des Geistes weist einen nämlichen Aufbau auf: Bedingte Sinngebung in weltgestaltender Hinsicht sind Recht und Gemeinschaft; geht hingegen der Geist in praktischer Hinsicht auf das Unbedingte, spricht nicht auf die Formen, sondern auf den Gehalt, dann ist exakt der Bereich des *Ethos* betreten.⁷¹

Das Ethos, das in der Schematik des ‚Systems der Wissenschaften‘ als weltgestaltende Funktion mit Richtung auf unbedingte Sinnstrukturen vorstellig wird, ist zunächst noch allgemein und noch gar nicht auf den Bereich des theologischen Denkens hin spezifiziert. Allerdings interessiert Tillich v.a. die theologische Dimension des Ethos, und entsprechend findet sich im ‚System der Wissenschaften‘ auch eine der wenigen Definitionen, mit denen Tillich bestimmt, was er konkret unter theologischer Ethik versteht. Und an dieser Stelle rückt nun ein (bereits aufgetauchter) Begriff in der Vordergrund, der für das Verständnis von Tillichs Ethik von schlechterdings unverzichtbarer Bedeutung ist: *Theonomie*. Denn Tillich bestimmt theologische Ethik folgendermaßen:

„Theologische Ethik ist Lehre vom *theonomen Ethos* (Frömmigkeitslehre). Entsprechend der Spannung von Mystik und Metaphysik besteht in der Frömmigkeitslehre die Spannung von Kultus und Ethos. Wie der Mythos vor der Entstehung einer rationalen Wissenschaft liegt, so der Kultus vor Entstehung eines rationalen Recht- und Gemeinschaftsbewußtseins. [...] In jedem Kultakt, durch welchen das Unbedingte in den Seinsbeziehungen verwirklicht werden soll, ist ein Element der rationalen Gemeinschafts- und Persönlichkeitsauffassung

mischer Art sekundär gegenüber der gegebenen Fläche. Die Linie der Madonna das dominierende Formelement. *Gehalt*: die Synthese von mystisch-religiöser Ekstase und klassisch-idealisierter Naturform. Synthese von Ekstase und Harmonie“ (ebd., 8f. [Hervorh. von mir!]).

71 Einteilung nach dem ‚System der Wissenschaften‘:

<i>Theoretische Sphäre</i>		<i>Praktische Sphäre</i>	
(weltaufnehmende Funktionen)		(weltgestaltende Funktionen)	
bedingte Sinngebung	unbedingte Sinnrichtung	bedingte Sinngebung	unbedingt Sinnrichtung
(Form)	(Gehalt)	(Form)	(Gehalt)
Wissenschaft/Kunst	Metaphysik	Recht/Gemeinschaft	<i>Ethos</i>

vorhanden; und in jedem *ethischen* Akt, der noch und nicht rationale Seinsformung ist, liegt der kultische Wille, *das Unbedingte in sich zu verwirklichen*⁷².

Zwei Dinge sind an dieser Stelle von besonderem Interesse: Das eine ist, dass Theonomie es mit der Herrschaft des (früher so genannten) Universalwillens zu tun hat. In Tillichs Definition wird dies derart zugespitzt, dass es – und das ist eine steile ethische These – um die *praktische* Verwirklichung des Unbedingten geht. Und die praktische Verwirklichung des schon den frühen Tillich umtreibenden Unendlichen kann nichts anderes sein als die christliche Nächstenliebe. Nächstenliebe als Gegenteil zur Selbstliebe und über die Selbstliebe immer hinausweisender Bezugspunkt der Ethik wird entsprechend als „gehaltsbestimmte Gemeinschaftsform“⁷³ einsichtig.

Sie steht in überklarer Opposition zur bereits früher kritisierten Position der Selbstverwirklichung und auch einer an und für sich indiskutablen willkürlichen Heteronomie. In Gestalt des Theonomiegedankens entwickelt Tillich eine dritte Position, die weder auf eine Apotheose der Autonomie noch auf unreflektierte Heteronomie hinausläuft: *tertium semper datur*. Theonomie meint ein Ethos, dessen Inhalte in Bezug auf ihren unbedingten Gehalt transparent sind; mehr noch, die die konkreten Formen und Inhalte des Ethos aus dem Unbedingten beziehen. „Nur insoweit wirkt die Theonomie, als Recht und Gemeinschaft vom Ethos fundiert sind, d.h. nicht an einer bestimmten Stelle, sondern in jeder Form der fundierten Funktion“⁷⁴.

Damit ist der Überschnitt zu Tillich als einem der Vordenker des Religiösen Sozialismus erreicht, denn v.a. in seinen Schriften zum Religiösen Sozialismus hat er sich darüber erklärt, was er unter Theonomie im engeren Sinne versteht: eine gesellschaftskritische wie -bildende Übersetzung des christlichen Nächstenliebe-Paradigmas.

72 GW I, 281 (Hervorh. von mir!). Tillich spricht auch von einer „theonomie[n] Gemeinschafts- und Rechtslehre“, vom „theonomie[n] Ethos“ resp. geht er davon aus, dass im Zusammenhang der Theonomie „Recht und Gemeinschaft vom Ethos fundiert“ sind (GW I, 282).

73 GW IX, 264: „[W]ir nennen [...] die gehaltsbestimmte Gemeinschaftsform *Liebe*“.

74 GW I, 282.

3.2 Der Religiöse Sozialismus

Der Religiöse Sozialismus ist für Tillich auch und v.a. eine ethische Bewegung. Tillich spricht an dieser Stelle nicht nur von „*ethischen Grundgedanken*“⁷⁵ sondern explizit von einer „*Ethik des Sozialismus*“⁷⁶. Nachgerade programmatisch stellt er in einem seiner frühesten Texte zum Religiösen Sozialismus fest (‚Sozialismus als Kirchenfrage‘ von 1919): „Es war die dogmatische Fragestellung, welche bisher die Kirche bewegte; von nun an wird es die ethische sein“⁷⁷.

Was versteht Tillich unter dem Religiösen Sozialismus, und wie gewinnt sein eigener ethischer Ansatz in dieser Phase seines Denkens an Profil? Im Folgenden werden in gebotener Kürze die wichtigsten Texte zum Religiösen Sozialismus auf ihren ethischen Gehalt konzentriert.

Der Religiöse Sozialismus ist für Tillich eine in ethischer Hinsicht bemerkenswerte Bewegung, weil sie von sich aus eine innere Affinität zur christlichen Ethik aufweist, so wie sie Paul Tillich interpretiert. In der benannten kleinen Schrift ‚Sozialismus als Kirchenfrage‘, die Tillich zusammen mit seinem Freund Richard Wegener verfasst hat, wird ausdrücklich eine Konvergenz des christlichen Nächstenliebe-Paradigmas mit der Grundidee des Religiösen Sozialismus statuiert.⁷⁸ Der Religiöse Sozialismus ist für Tillich im Grunde genommen nichts anderes als der Versuch einer realgeschichtlichen Verwirklichung der christlichen Nächstenliebe. Insofern gilt auch für den Religiösen Sozialismus der ethische Grundsatz, dass die „*Liebesethik Jesu* die grundlegende Norm“⁷⁹ repräsentiert. Und insofern sich die „*Ethik der Liebe*“⁸⁰ gesellschaftlichen Fehlentwicklungen entgegenstemmt, verfolgt sie eben ein mit dem Sozialismus gemeinsames Interesse: „Die Ethik der christlichen Liebe erhebt Anklage gegen eine Gesellschaftsordnung, die bewußt und *grundsätzlich* auf dem wirtschaftlichen und politischen Egoismus aufgebaut ist, und fordert eine neue Ordnung, in welcher das Bewußtsein der *Gemeinschaft* das Fundament des gesellschaftlichen Aufbaus ist (*Idee des Sozialismus*)“⁸¹. Bezieht die Gemeinschaft das Fundament ihres gesellschaftlichen Aufbaus aus einem religiösen Gedanken, wie eben der Liebesethik Jesu, kann von

75 GW II, 168.

76 GW II, 128 (Hervorh. von mir!).

77 GW II, 13.

78 Zur Textgeschichte vgl. MW III, 31f.

79 GW II, 14.

80 Ebd.

81 Ebd.

Allerdings verwahrt sich Tillich dagegen, dass der Religiöse Sozialismus sich direkt und unmittelbar auf Jesus zurückführen lässt. In seiner Schrift ‚Christentum und Sozialismus‘ von 1919 hält

Religiösem Sozialismus gesprochen werden. Vom Standpunkt der christliche Nächstenliebe aus spricht „nichts gegen, aber alles für den Sozialismus“, und Tillich gelangt zu der zentralen Einsicht, „daß Christentum und Sozialismus zur Vereinigung bestimmt sind“⁸².

Wie beim frühen Tillich geht es auch im Horizont des Religiösen Sozialismus um die Bewältigung einer humanen Grundaporie, die nun aber ausdrücklich eine erklärt sozialetische Stoßrichtung im Sinne der christlichen Nächstenliebe erkennen lässt. Ging es dem frühen Tillich um eine Vermittlung der Dualität von Selbstheit und Universalwillen, so dem Religiösen Sozialisten Tillich um die Auflösung der Diastase von gesellschaftlichen Formatierungen, die ihre Fundamente *entweder* aus bedingten *oder* unbedingten Quellen speisen, aus dem Dämonischen oder dem Ethos.

In den ‚Grundlinien des Religiösen Sozialismus‘ von 1923 hat Tillich die sich hieraus ergebene Frontstellung des Religiösen Sozialismus klar umrissen.⁸³ Tillich versucht hier das *ethische* Profil des Religiösen Sozialismus zu schärfen. Methodisch geht er dabei davon aus, dass sich die bestimmte ethische Formatierung des Religiösen Sozialismus am leichtesten erkennen lässt, wenn darauf gesehen wird, wogegen er sich richtet, wogegen er kämpft. Der Religiöse Sozialismus – so das Ergebnis der Analyse – befindet sich in Frontstellung gegen das, was Tillich mit dem Ausdruck des *Dämonischen* versteht:

„Das Dämonische ist die Erhebung des irrationalen Grundes aller individuellen schöpferischen Formverwirklichung im Widerspruch mit der unbedingten Form. [...] Das Dämonische ist anschaulich wie das Göttliche in dem Ekstatischen, Übermächtigen, Schauervollen.

Tillich fest: „Jesus [hat] zweifellos kein Programm irdischer Sozialreform entworfen, sondern er hat die *sittlichen* Konsequenzen aus dem absoluten *Liebesgebot* für seine Anhänger gezogen in dem Bewußtsein, daß das Hereinbrechen des Himmelreiches unmittelbar bevorsteht. Aber auch abgesehen von der historischen Frage ist auf dem Boden der Autonomie eine Gesellschaftsethik nicht darum richtig und eine Lehre nicht darum wahr, weil sie schriftgemäß ist, auch nicht im Sinne der Autorität Jesu. Es kann auf diesem Wege dem Sozialismus eine starke Unterstützung erwachsen. Entscheidend aber ist allein die selbstgewachsene Unterscheidung, keine von voreherein feststehende Autorität. Wo die Verbindung von Christentum und Sozialismus auf dem Wege der Heteronomie gegenüber Jesu Worten und der Schrift begründet wird, herrscht nicht echter Protestantismus, sondern sektenhafte Gesetzlichkeit“ (GW II, 25 [Hervorh. von mir!]). – Vgl. auch den Text ‚Religiöser Sozialismus II‘ von 1931, in dem Tillich entschieden der Behauptung entgegentritt, „daß Jesus der erste Sozialist war“ (GW II, 159).

82 GW II, 16. Vgl. dazu W. Brändle, Religiöser Sozialismus. Zum Verhältnis von Kultur und Religion bei Paul Tillich, in: K. Stoklosa / A. Strübing (Hg.), Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und des USA. FS G. Besier zum 60. Geb., Göttingen 2007, 187-200, 189ff.

83 Zur Textgeschichte vgl. MW III, 103-106.

Während aber die Ekstase des Göttlichen die unbedingte Form bejaht und darum Formen schafft, zerstört die Ekstase des Dämonischen die Form“⁸⁴.

Das Dämonische, gegen das sich der Religiöse Sozialismus richtet, verschafft sich Raum einmal in *sakramentaler* und das andere Mal in *natürlicher* Weise. Es handelt sich genau genommen um einen „Kampf [...] gegen die Dämonen der *sakramentalen* Geisteslage und gegen die neu hereingebrochenen *natürlichen* Dämonen“⁸⁵. In der extremen sakramentalen Geisteshaltung okkupiert der heilige Gehalt alle Formen (Wissenschaft und Kunst sowie v.a. Recht und Gemeinschaft). Für die Ethik bedeutet das, dass Recht und Gemeinschaft konsequent unter die Botmäßigkeit des Sakralen gestellt werden, was im Extremfall auf unaufgeklärte und ungerechte Theokratie hinausläuft. Recht und Gemeinschaft werden nicht mehr „in ihren Eigenformen erfaßt, sondern vom Eros vergewaltigt [...] erhalten [sich] heilige Unantastbarkeit und Absolutheit“, was sich in dämonischer „Niederhaltung und Zerstörung der geistigen Freiheit und Schöpferkraft“⁸⁶ äußert. Im Hintergrund stehendes Exempel ist die katholische Einheitskultur des Mittelalters, gegen die der Protestantismus und die Aufklärung den Kampf aufnahmen und damit eine zentrale Tendenz des Religiösen Sozialismus antizipiert haben. Tillich resümiert: „Als Vorkämpfer der Gerechtigkeit im Sozialen muß der religiöse Sozialismus auch im Theoretischen den Dingen ihre Gerechtigkeit geben, die in der Bejahung der Eigenformen, ihrer rationalen oder ästhetischen Zusammenhänge beschlossen liegt“⁸⁷.

Das gegenteilige Extrem des *natürlichen* Dämonismus kommt darin zum Stehen, dass das autonome Formstreben die fast ausschließliche Herrschaft übernimmt, dass also nicht nur Wissenschaft und Kunst sowie Recht und Gemeinschaft als rechtmäßige Ausdrucksphänomene gefasst werden, sondern auch Metaphysik und Ethos zum Gegenstand der formalen Kritik werden. Im Hintergrund der Kritik steht nun nicht mehr die Einheitskultur des Katholizismus, sondern das Autonomiestreben und der Selbstverwirklichungsdrang der auf Individualisierung ausgerichteten modernen Gesellschaft.⁸⁸ Hier wird v.a. auch das Ethos gnadenlos dem Urteil „der rationalen Wissenschaft ausgesetzt“, was zur

⁸⁴ GW II, 98.

⁸⁵ GW II, 100.

⁸⁶ GW II, 102.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. dazu Chr. Danz, Die Krise der Subjektivität und deren geschichtsphilosophische Überwindung. Überlegungen zu Paul Tillichs frühem religiösen Sozialismus, in: I. U. Dalferth / Ph. Stoellger (Hg.), Krisen der Subjektivität, Tübingen 2005, 157-174, 169: „Im Sozialismus ist nicht nur die Kritik an der autoritären Einheitskultur des Mittelalters voll durchgeführt, sondern ebenso die Kritik an der bürgerlich-individualistischen Kultur“.

„Hybris des Rationalen“⁸⁹ führt, die jeden Verweis zum unbedingten Gehalt abschneidet. Es kommt zur moralischen Entleerung. „Sobald [... der] Gehalt aber schwindet, bleibt nichts übrig als die leere Erhabenheit der autonomen Form“⁹⁰. Und die Leerstelle wird nach Tillich gefüllt durch die neue „dämonische Doppelgestalt Notwendigkeit und Zufall“⁹¹, also einmal der Glaube an eine in sich sinnlose blinde Notwendigkeit und das andere Mal der Glaube an einen ebenso blinden und in sich sinnlosen Zufall.⁹² Beides ist in ethischer Hinsicht fatal.

Der Religiöse Sozialismus sucht im Gegenteil v.a. am Orte der Gemeinschaftslehre nach einer dynamischen Synthese von Form und Gehalt, von Recht und Gemeinschaft sowie Ethos. Diese Synthese ist dann exakt dasjenige, was der Ausdruck Theonomie meint: „Theonomie ist ein Zustand, in dem die geistigen und sozialen Formen erfüllt sind mit dem Gehalt des Unbedingten als dem tragenden Grund, dem Sinn und der Realität aller Formen. Theonomie ist die Einheit von heiliger Form und heiligem Gehalt in einer konkreten Geschichtslage“⁹³.

Die erklärt ethische Wendung dieses Form-Gehalt-Schemas, die in der theoretischen Sphäre als Duplizität von „Sein und Sinn“⁹⁴ erscheint, ist in praktischer Hinsicht die Dualität von *Recht und Gemeinschaft* (Form) auf den einen und von *Liebe und Macht* (Gehalt) auf der anderen Seite.⁹⁵ Dem Religiösen Sozialismus geht es um eine „neue schöpferische Erfüllung der Formen mit einem Gehalt, der getragen ist von Macht und Eros“⁹⁶. Im Horizont der von Tillich entwickelten Ethik des Religiösen Sozialismus repräsentieren Liebe und Macht nicht die Relate

⁸⁹ GW II, 103.

⁹⁰ GW II, 102.

⁹¹ GW II, 102f. Zum Begriffspaar Zufall und Notwendigkeit mit besonderer Rücksicht auf Jaques Monod vgl. auch M. Neugebauer, *Konzepte des Bios. Leben im Spannungsfeld von Organismus, Metaphysik, Molekularbiologie und Theologie*. Göttingen 2010, 220-232.

⁹² In der Kunst äußert sich die neue Dämonie in Gestalt der „klassisch-realistischen Richtung [und ihrer] reinen geschlossenen Formen“ (GW II, 103).

⁹³ GW II, 94 (Hervorh. von mir!). Vgl. auch GW II, 117: „[E]s ist die Theonomie im Sinne der *Einheit von Form und Gehalt*, um die zu ringen ihm [sc. dem Religiösen Sozialismus] aufgegeben ist“ (Hervorh. von mir!).

⁹⁴ GW II, 168.

⁹⁵ Zu Tillich Philosophie und Theologie der Macht vgl. W. Schüßler, *Macht und Gewalt. Versuch einer philosophisch-theologischen Annäherung*, in: Werner Schüßler / Erdmann Sturm (Hg.), *Macht und Gewalt. Annäherungen im Horizont des Denkens von Paul Tillich*, Münster 2005, 11-37, bes. 26ff.

⁹⁶ GW II, 117. Vgl. auch die Formulierung aus ‚Religiöser Sozialismus II‘ von 1931: „Der Religiöse Sozialismus ist der Überzeugung, daß das Miteinander alles Seienden auch in der kommenden Gesellschaft in der Polarität von *Macht* und *Liebe* steht. *Macht* als Selbstverwirklichung des Einzelnen wie der Gruppe, *Liebe* als Hingabe an den Sinn fremder Selbstverwirklichung“ (GW II, 170 [Hervorh. von mir!]; zur Textgeschichte vgl. MW III, 205-210).

einer antinomischen Diastase, sie bilden vielmehr von Anfang an ein dynamisches Integral.⁹⁷ Macht meint im vorstelligen Zusammenhang primär Selbstmächtigkeit als die Potenz der Selbstverwirklichung. Unter Liebe wird verstanden Selbstaufgabe und Hingabe an die Selbstverwirklichung Anderer, der Wunsch zur Vereinigung mit dem Sein; abstrakt: Es geht um ein Heraustreten aus dem Sein und um Zurückkehren und Vereinigung mit dem Sein: Der „Trieb zur Einswerdung mit dem Seienden [und der] Trieb zur Erhebung über das Seiende, als *Wille zur Hingabe* und als *Wille zur Selbstbehauptung*. *Liebe* und *Macht* sind die polaren und doch in der Wurzel identische Urstoffe aller schöpferischen Formgebung und darum Träger der göttlichen und dämonischen Ekstase“⁹⁸.

Die Konfundierung von Liebe und Macht im Ethos ist derjenige Gehalt, auf dem die konkreten Formen von Recht und Gemeinschaft aufbauen. Macht und Liebe – nicht als Identität, sondern als aus dem Prozess von Trennung und Vereinigung hervorgegangene Einheit – nicht lieblose Macht, noch machtlose Liebe bilden den Kern des dem Religiösen Sozialismus zugrundeliegenden Ethos, sondern liebevolle Verwirklichung von Macht und machvoller Liebe; eben deren transparente und zum Schluss sinnerfüllende Potenz gesellschaftlicher Gestaltung: „Die Entstehung einer sinnerfüllten Gemeinschaft, in der die sinnhafte Mächtigkeit fremden Seins zur Anerkennung gelangen kann, oder, was dasselbe ist, die Entstehung einer Gemeinschaft als *Einheit von Macht und Liebe ist das sozialethische Ideal des Religiösen Sozialismus*“⁹⁹.

Die Theonomie als der ethische Kern des religiösen Sozialismus wird von Tillich dabei noch weiter ein- und abgegrenzt. Theonomie unterscheidet sich zum

97 „Beide Kräfte sind in jeder schöpferischen Wirklichkeit enthalten; es ist nicht möglich, Machtwille von Liebe oder Liebe von Machtwille zu scheiden. Doch ist in jeder Erscheinung das eine oder das andere deutlicher zu erkennen. Die Herrschaft der Form sucht beides auszutreiben; und die vollendete Form der Autonomie würde eine rationale Wirklichkeit ohne Erotik und Dynamik schaffen. Sie würde ohne Dämonie, aber auch ohne Göttlichkeit sein“ (GW II, 100).

98 Ebd.

99 GW II, 171 (Hervorh. von mir!).

einen von der *jenseitigen* Utopie, das ist die Phantasie einer absoluten Gottesherrschaft: Theokratie.¹⁰⁰ Und Theonomie ist ebenso zu unterscheiden von der *diesseitigen* Utopie, das wäre die absolute Vernunft Herrschaft.¹⁰¹ Das Ziel des Religiösen Sozialismus liegt wiederum in der Mitte; er ist jenseitig, aber auch „individuell-schöpferisch, konkret-geschichtsgeboren“¹⁰², denn der Gehalt einigt sich nicht anders mit der Form, als dass der „irrationale Naturgrunde“ in dem „schöpferisch Individuellen“¹⁰³ konkretisiert wird.

Der Moment, in dem sich die Einheit von Form und Gehalt ereignet, ist der qualitativ bestimmte Moment, den Tillich im Anschluss an das Neue Testament mit *kairos* bezeichnet:

„[D]as Wort ‚Kairos‘ [...] bedeutet den mit unbedingtem Gehalt und unbedingter Forderung erfüllten Zeitmoment. [...] Kairos ist der erfüllte Zeitmoment, in dem das Gegenwärtige und

100 Vgl. GW II 98f.: „Die Erhebung des Göttlichen gegen das Dämonische, also die Zersprengung der sakramentalen Unmittelbarkeit, nennen wir theokratisch. Wir verstehen unter diesem Begriff nicht die äußerliche Erscheinung einer Priester oder Religionsherrschaft, sondern den Willen, im Namen der heiligen, unbedingten Form, die dämonischen Heiligkeiten zu überwinden. [...] Theokratische Bewegungen in diesem Sinne sind also antidämonische innerreligiöse Reformbewegungen wie der jüdische Prophetismus, der Mohammedanismus, das Reformmönchtum, der Calvinismus, die sozial-ethischen Sekten. Eine theokratische Bewegung in diesem Sinne ist auch der religiöse Sozialismus. Das Ziel der theokratischen Bewegung ist die Herrschaft der unbedingten Form, des Richtigen und Gerechten. Sobald aber dieses Ziel erreicht ist, droht die Gefahr, daß der heilige Gehalt verloren geht. Es droht der Formalismus und die Entleerung. Die Form macht sich frei von der sakramentalen Gebundenheit und ihrer Gehaltsfülle. Sie wird profan. Die Theokratie geht über in Autonomie. Die Autonomie ist imstande, die reinen Formen in allen Gebieten mit rationaler Vollkommenheit herauszuarbeiten, aber sie kann es von sich aus auf keinem Gebiet zu erfüllten Formen bringen. Sie lebt von dem Gehalt der Vergangenheit und wird um so lebensferner, je mehr sie die reinen abstrakten Formen herausbringt. Die vollendete Autonomie wäre die vollendete Zerstörung des Lebens. Aber das Leben lässt sich nicht zerstören, und ist der göttliche Gehalt in der Theonomie vergeudet, so bricht aus dem Lebensgrunde der überwundene dämonische Geist hervor und benutzt die autonome Form zur Zerstörung der Form. Diese Wiederbelebung des Dämonischen ist das Merkmal autonom entleerter Zeiten und die eigentliche Gegenbestimmung gegen die werdende Theonomie unserer Zeit. Daraus ergibt sich die Doppelseitigkeit des Kampfes der werdenden Theonomie gegen die Dämonie dieses Kairos. Einerseits sind es unüberwundene Reste alter sakraler Dämonien, denen gegenüber der religiöse Sozialismus den theokratischen Kampf mit Hilfe autonomer Formen fortsetzen muß. Andererseits sind es die Wiedererhebungen des Dämonischen, die in den von der autonomen Formkritik geschaffenen leeren Raum eindringen und unter Benutzung der autonomen Formen vielfach sakramentale Bedeutsamkeit anstreben“.

101 GW II, 95.

102 GW II, 94 (Hervorh. von mir!).

103 GW II, 95.

Zukünftige, das gegebene und das geforderte Heilige sich berühren und aus dessen konkreten Spannungen die neue Schöpfung hervorgeht, in der heiliger Gehalt sich verwirklicht in der *gesollten* Form“¹⁰⁴.

Der Religiöse Sozialismus ist dabei nicht – wie der Ausdruck von der gesollten Form suggeriert – imperativische Ethik im Sinne einer kontrafaktischen Anmutung, also „Ethik, die Künftiges fordert“¹⁰⁵, sondern er „erfaßt das Kommende, Gesollte aus dem Lebenszusammenhang mit dem Gegenwärtigen, Gegebenen“¹⁰⁶. Gegebenes und Gegenwärtiges (Form) kulminieren im Zusammenhang mit dem Ethos (Gehalt) in der ethisch-geschichtsphilosophischen resp. geschichtsphilosophisch-ethischen Kategorie des „kairos“¹⁰⁷.

In seiner Schrift ‚Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus‘ von 1924 hat Tillich die „Ethik des Sozialismus“¹⁰⁸ auf drei knappe Punkte konzentriert:

1. Die Ethik des Religiösen Sozialismus versteht sich als erklärter Gegenentwurf einmal gegenüber eudaimonistischen Ethikansätzen, die im weitesten Sinn auf Lustgewinn abstellen und das andere Mal gegenüber – wie Tillich sagt – der „heroisch-idealistische[n] Theorie, die Unterwerfung unter ein abstraktes, dem Menschen jenseitiges Gesetz verlangt“¹⁰⁹. Thematisch sind hier ganz offensichtlich auf der einen Seite die in der Flucht der Kantischen Ethik liegende Lustfeindlichkeit und seine Apotheose des Pflichtbegriffs sowie auf der anderen Seite v.a. durch Freud mitbestimmte psychologischen Theorien, die im Triebleben des

104 GW II, 94 (Hervorh. von mir!).

105 GW II, 93.

106 Ebd.

107 Vgl. auch die Wendung aus ‚Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus‘ von 1924: „In allen ausgeführten Gedankengängen stand im Hintergrund die Richtung auf den Sinngrund – und Abgrund, die Religion. [...] Die religiöse Idee, auf die alle Gedankengänge hinliefen, war die Idee des Kairos, der Zeitenfülle, des neuen Emporringens der Zeit zur Ewigkeit, der neuen Verwirklichung der Ewigkeit in der Zeit“ (GW II, 129f.). – Vgl. dazu Chr. Danz, Die Krise der Subjektivität (s. Anm. 86), 157-174, bes. 168-173. Treffend ist hier, dass Danz Tillichs Ethik des Religiösen Sozialismus differenziert als „*normative* Sozialethik“ (ebd., 170 [Hervorh. von mir!]) interpretiert: „Die Geltung von ethischen Normen liegt für Tillich [...] weder in der reinen praktischen Vernunft, noch liegen die geltenden Normen einfach in bestimmten fixierten Formen vor. Sie sind geschichtliche Deutungen der Unbedingtheitsbeziehung des Bewußtseins“ (ebd., 171). Schwierig ist an dieser Stelle allerdings der aus der Wertphilosophie stammende Begriff der Geltung. Vgl. dazu Tillichs Kritik der Wertphilosophie (GW II, 169f.; GW III, 100-106 u. ST III, 27f.).

108 P. Tillich, Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus, in: GW II, 121-131, 128.

109 GW II, 168.

Menschen die entscheidenden ethischen Anknüpfungspunkte erblicken. Beides sind Extreme, die an der tatsächlichen Komplexität des menschlichen Geisteslebens vorbeigehen. Der Religiöse Sozialismus möchte mit seiner „Einheit von Sein und Sinn“¹¹⁰ ein Integral anbieten, das ernst nimmt, „daß schon in den unmittelbarsten Triebimpulsen Hinwendung zum Sinnhaften enthalten ist und umgekehrt in der Hinwendung zu den höchsten Sinnformen noch Triebtendenzen tragend sind“¹¹¹.

2. Der Religiöse Sozialismus kennt kein starres und abgeschlossenes Wertgefüge, sondern vielmehr gilt: „Die Ethik des Religiösen Sozialismus ist wie seine gesamte Auffassung dynamisch“¹¹². Hier steht im Hintergrund v.a. eine Absage an Neukantianische Grundlegungen der Ethik, wie sie Nicolai Hartmann und Max Scheler mit ihren Versuchen der Konstruktion absoluter Wertordnungen versucht haben. Tillich kritisiert an dieser Stelle, dass jeder Versuch der Absolutsetzung ethischer Leitbegriffe zum Schluss nur der Zementierung der dahinter stehenden Ideologie diene, deren Einfluss damit gewissermaßen auf Dauer gestellt werden solle. Indes entfremdet sich das so absolut gedachte Ethische vom Leben und seinen konkreten Formen. Deshalb gilt für Tillich: „An Stelle dessen setzt der Religiöse Sozialismus die Hingabe an den in den Dingen und Situationen lebendigen Sinn und seine Forderung“¹¹³.

3. Da der Religiöse Sozialismus auf die Einheit von Sein und Sinn geht, ergibt sich für ihn eine wesentliche pädagogische Aufgabe, nämlich die „Einführung des Einzelnen in sinnhafte Gebilde“¹¹⁴. Es ist in der Optik Tillichs v.a. das kapitalistische System mit seiner problematischen Logik der permanenten Steigerung von Bedürfnissen und Bedürfnisbefriedigung, das die fatale Sinnentleerung des modernen Menschen kontraproduktiv bewirtschaftet.¹¹⁵ Es ist demgegenüber eine der zentralen ethischen Aufgaben des Religiösen Sozialismus, die aktive Schaffung und Mitgestaltung von Institutionen, in denen Sinn erfahren werden kann, resp. wie Tillich sagt, „die dem Einzelnen die Hingabe ermöglichen“¹¹⁶ (= Nächstenliebe).

110 GW II, 168.

111 GW II, 168f.

112 GW II, 169.

113 Ebd.

114 Ebd.

115 Tillich äußert in ‚Klassenkampf und Religiöser Sozialismus‘: „Der Mensch steht auf sich selbst. Er sucht die Erfüllung seines Sinns in sich. [...] Dies] zeigt sich in der auf kapitalistischem Boden notwendigen ununterbrochenen Steigerung der Bedürfnisse und ihrer Befriedigungsmöglichkeiten“ (GW II, 181).

116 GW II, 169.

4 Nächstenliebe als Überwindung von ethischer Zweideutigkeit – der späte Tillich

Wesentliche Momente des bisher in der Ethik-Konzeption des frühen und mittleren Tillich Begegneten halten sich auch im Denken des späten Tillich durch. Dies betrifft zunächst das Verhältnis von Theorie und Praxis. Nach wie vor ist Tillich der Überzeugung, dass die Ethik im Ganzen des Theologischen Denkens mitgehalten ist. Insofern gilt auch für den späten Tillich: „Theologische Ethik‘ ist ein Element der systematischen Theologie und ist implizit in jedem ihrer Teile enthalten“¹¹⁷. Deutlicher als zuvor grenzt sich Tillich von zeitgenössischen Versuchen ab, Theologische Ethik als eigenen Disziplin der Systematischen Theologie zu betreiben.¹¹⁸ Das liefe hinaus auf einen unerlaubten „Dualismus zwischen philosophischer und theologischer Ethik, der logischerweise zur ‚Schizophrenie der doppelten Wahrheit‘ führen müsste“¹¹⁹.

Des Weiteren ist auch beim späten Tillich erkennbar, dass Theologische Ethik immer korrelativ als Ineinander von Sozial- und Individualethik zu entfalten ist. Es geht in der Theologischen Ethik nach Tillich v.a. darum, „das zu werden, was man potentiell ist – *eine Person in einer Gemeinschaft von Personen*“¹²⁰. Individual- und Sozialethik überschneiden sich notwendig in der gelebten Nächstenliebe, „weil die Begegnung von Gruppen eine Begegnung ist, die wie die Begegnung von Person mit Person die Wiedervereinigung des Getrennten zum Ziel hat“¹²¹. Eine Ethik entweder als Individual- oder als Sozialethik zu entfalten, kommt für Tillich nicht in Frage, weil „die Gemeinschaft aus Individuen besteht“¹²². Insofern sind die „gemeinschaftsbildenden Eigenschaften der Einzelperson“ immer mitzubetrachten, was nicht bedeutet, „daß man die Gemeinschaft selbst erörtert“¹²³.

¹¹⁷ GW III, 13.

¹¹⁸ Vgl. ST III, 306: „Theologische Ethik‘ als selbständige theologische Disziplin muß abgelehnt werden“.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ GW III, 17.

¹²¹ GW III, 39.

¹²² ST III, 54.

¹²³ Ebd. Denn es gibt zwischen Gruppen und Individuen einen gewichtigen Unterschied. Während Personen zentriert sind, mithin ein personales Zentrum aufweisen, ist dies bei Gruppen streng genommen nicht der Fall. Das variable „Organisations-Zentrum einer Gruppe“ darf nicht verwechselt werden mit der „Zentriertheit der Person“ (GW III, 40). Vgl. dazu auch GW XI, 203: Hier richtet sich Tillich gegen das „häufig angewandte Verfahren, eine Gruppe wie eine Person

Auch wird von Tillich erklärt am *theonomen* Charakter der Ethik festgehalten, wobei Theonomie auch wieder eine vereinigende Mitte von Autonomie und Heteronomie sein will: „Autonomie und Heteronomie wurzeln in der Theonomie, und beide gehen in die Irre, wenn ihre theonome Einheit zerbrochen wird. Theonomie ist nicht das Annehmen eines göttlichen Gesetzes, das der Vernunft von einer höchsten Autorität auferlegt ist; sie ist autonome Vernunft, die mit ihrer eigenen Tiefe verbunden ist“¹²⁴.

Schließlich begegnet auch die Rückbindung der Ethik an Jesus Christus in Gestalt der Überzeugung, dass er als Verkörperung der Nächstenliebe den entscheidenden Anknüpfungspunkt der Ethik bildet: „Die [...] Liebe des Christus ist das Zentrum der Evangelien und Interpretation durch die Apostel. Dieses Zentrum ist das Prinzip der *agape*, das in ihm verkörpert ist und von ihm in eine Welt ausstrahlt, in der *agape* nur in zweideutiger Form zu finden ist“¹²⁵. Entscheidender Bezugspunkt der Ethik ist die „Liebe [...], wie sie anschaulich ist im Bilde Jesu als des Christus“¹²⁶.

Mit dem letzteren ist bereits angezeigt, dass für Tillich weiterhin auch der prinzipiale Status des Liebesparadigmas unumstritten ist. Für die Theologische Ethik gilt nach wie vor, dass „die Liebe [...] das grundlegende Prinzip ist [und] es kein höheres Prinzip gibt“¹²⁷ resp. dass die Ethik auf dem „Prinzip der Liebe“¹²⁸ aufbaut.

zu beurteilen. So ist der Staat oft betrachtet worden, als ob er wie ein Individuum Gefühle, Gedanken und Pläne hegt sowie Entscheidungen treffen könnte. Aber dabei wird der Punkt übersehen, der eine solche Gleichsetzung nicht zulässt: *der soziale Organismus hat keine organische Mitte*, in der das Sein des Ganzen in einer solchen Weise zusammengefaßt ist, daß zentrale Erwägungen und Entscheidungen möglich werden. [...] Setzt man [...] die repräsentativen Zentren von sozialen Machtgebilden dem erwägenden und entscheidenden Zentrum einer Person gleich, erliegt man der Täuschung durch die Metapher. *Denn die entscheidende Mitte einer Gruppe ist stets Teil dieser Gruppe*“ (Hervorh. von mir!).

124 ST I, 103. Tillich fährt fort: „Weil Gott (*theos*) das Gesetz (*nomos*) sowohl für die Struktur wie den Grund der Vernunft ist, deshalb sind sie in ihm eins, und ihre Einheit manifestiert sich in einer theonomen Situation“.

125 ST III, 172.

126 GW III, 67. Vgl. auch ST II, 185: „Der befreiende Eindruck, den das Bild des Gekreuzigten auf den Menschen macht, ist der Eindruck seiner sich selbst hingebenden Liebe“. Vgl. auch GW III, 14, wo Tillich ausführt, „daß mit dem Kommen des Christus eine Neue Wirklichkeit erschienen ist, eine Seinsmacht, an der wir teilhaben können, und aus der, wenn auch nur fragmentarisch, wahres Denken und richtiges Handeln erwachsen können“.

127 GW III, 81; vgl. auch GW III, 40: „die Liebe als das letzte Prinzip“ und auch GW III, 80: „die Liebe [als] das Prinzip der Ethik“.

128 ST III, 62.

4.1 Der existentialontologische Ansatz

Entsprechend den Vorzeichen seiner Existentialontologie geht es Tillich allerdings nun darum, „das Wesen der Liebe *ontologisch* zu deuten“¹²⁹, eine „*Ontologie der Liebe*“¹³⁰ ans Licht zu setzen resp. „das *ontologische* Wesen der Liebe“¹³¹ zu analysieren. Das Nächstenliebe-Paradigma ist dabei voll und ganz in den neuen Theoriezuschnitt eingezeichnet, der auch am Orte der Ethik die basale Differenz von Essenz und Existenz zum Tragen bringt. Im Einzelnen bedeutet das, dass die ontologische Analyse der Liebe im Speziellen sowie auch die Probleme der Ethik im Allgemeinen in das großangelegte Konzept der existentialen Seinsanalyse eingebunden sind.

Grundsätzlich gilt für Tillich, dass das Dasein „der Prozeß ist, in dem potentielles Sein zu aktuellem Sein wird“¹³². Tillich spricht in dieser Beziehung von einem „ontologischen Lebensbegriff“¹³³. Ein existentialistischer Gebrauch thematisiert das humane Sein konsequent vor dem Hintergrund der Dualität von Essenz und Existenz, von essentiell und existentiell, eine Dualität, die Tillich im zweiten Band der ‚Systematischen Theologie‘ explizit als *Prinzip* seines systematisch-theologischen Denkens bezeichnet hat.¹³⁴ Das Sein wird dementsprechend immer thematisch, einmal in seiner *Essenz* und das andere Mal in seiner *Existenz*. Das Dasein vollzieht sich im Übergang von *Essenz* zu *Existenz* in Gestalt eines dynamischen Prozesses von Selbstunterscheidung und Selbstvermittlung: Es unterscheidet und entfremdet sich von sich selbst, um in Überwindung der Entzweiung wieder zu sich und seinem essentiellen Sein zurückzufinden.¹³⁵

129 GW XI, 153 (Hervorh. von mir!).

130 GW XI, 158.

131 ST I, 321 (Hervorh. von mir!).

132 ST, I, 280. Vgl. dazu auch folgende Formulierung aus den späten Berliner Vorlesungen (SS 1952): „Leben ist Aktualisierung dessen, was potentielles Sein ist. Das Essentielle als solches ist noch nicht Leben, es ist die Möglichkeit des Lebens, aber nicht die Aktualisierung. [...] dass das Leben überall diesen Übergang zeigt und damit die Entfremdung, die Widersprüche der Existenz und die Kluft zwischen existentiell und essentiell. Das Leben aber ist die Einheit beider Elemente. In jedem lebenden Wesen wie im Leben als Ganzem sind essentielle und existentielle Elemente zweideutig vermischt. Zweideutig besagt, dass wir in keinem Einzelfall eindeutig bestimmen können, dass dies essentiell und dies existentiell ist“ (EW XVI, 299f.).

133 ST III, 22.

134 In ST II, 130 spricht Tillich von der „Kluft zwischen essentiell und existentiell, und [das] ist das *Prinzip*, das diesem ganzen theologischen System zugrunde liegt“ (Hervorh. von mir!). – Vgl. dazu Chr. Danz, Religion als Freiheitsbewusstsein (s. Anm. 32), 277 u. 282ff.

135 Vgl. ST I, 280: „Diese Elemente [sc. die Strukturelemente des Seins] bewegen sich in jedem Lebensprozeß divergierend und konvergierend. Sie trennen und vereinigen sich zugleich“.

Auch für Gott als dem Sein selbst ist die Vermittlung von Potentialität in Aktualität resp. von Essenz in Existenz charakteristisch ist, allerdings jenseits von Endlichkeit und Geschichtlichkeit: „Wir behaupten, daß er [sc. Gott] der ewige Prozeß ist, in dem sich fortgesetzt Trennung vollzieht und durch Wiedervereinigung überwunden wird“¹³⁶. Das Spezifische des göttlichen Lebens besteht dabei darin, dass Potentialität und Aktualität sich nicht entfremden können, sondern in Gott Potentialität gleichzeitig Aktualität und Aktualität immer auch Potentialität ist, dass bei Gott Essenz Existenz und gleichzeitig Existenz Essenz ist.

Endlich-geschichtliches Dasein ist demgegenüber sehr wohl einer unterschiedsvollen Dualität von Essenz und Existenz unterworfen. Potentialität und Aktualität treten hier in sehr differenten Konstellationen auseinander. Tillich unterscheidet hier im Wesentlichen die Dimensionen des Anorganischen und Organischen, des Psychischen, den Geist als Dimension des Lebens und die Dimensionen, die sich aus dem Verhältnis des Geistes zu den vorausgehenden Dimensionen ergeben.¹³⁷ Diese werden später unter dem Stichwort der Geschichte thematisch. Der geistigen Dimension des Lebens (besonders dann in der Geschichte) gilt Tillichs besonderes Augenmerk in der ‚Systematischen Theologie‘.

Die Aktualisierung des geistigen Lebens zerfällt *formaliter* in drei Elemente: Selbst-Identität, Selbst-Veränderung und Rückkehr-zu-sich-Selbst,¹³⁸ die im Folgenden näher bestimmt werden als „Selbst-Integration unter dem Prinzip der Zentriertheit; das Sich-Schaffen unter dem Prinzip des Wachstums [...] und Selbst-Transzendierung“¹³⁹.

Wie Werner Schüssler vor dem Hintergrund einer akribischen Analyse des englischen Textes der ‚Systematischen Theologie‘ herausgestellt hat, verhält es sich dabei so, dass die (idealistische) Grundbewegung von Identität, Aus-sich-Heraustreten und Wieder-zu-sich-Kommen nicht nur das makroskopische Arrangement der (existentiellen) Analyse betrifft, sondern dass dasselbe Schema sich noch einmal mikroskopisch in den (theologischen) Momenten von Zentrieren, Wachsen und Selbst-Transzendieren wiederholt.¹⁴⁰ Fluchtpunkt des Ganzen ist freilich die Selbst-Transzendierung als der spezifische Bereich der *Religion*, die formal bestimmt wird als „Selbsttranszendierung des Lebendigen in der Dimension des Geistes“¹⁴¹.

¹³⁶ ST I, 280 (Hervorh. von mir!).

¹³⁷ Vgl. dazu ST III, 25-40.

¹³⁸ Vgl. ST III, 44.

¹³⁹ ST III, 44.

¹⁴⁰ Vgl. W. Schüssler, „Healing Power.“ Zum Verhältnis von Heil und Heilen im Denken Paul Tillichs, in: Trierer Theologische Zeitschrift 123/4 (2014), 265-299, bes. 277-282.

¹⁴¹ ST III, 118 u.ö.

Die Selbsttranszendierung der Religion geht dabei auf eine transzendente Einheit, eine – wie Tillich immer wieder festhält –, „transzendente Einheit [...] unzweideutigen Lebens“¹⁴². Transzendente Einheit meint dabei eine Einheit von Widerspruch und Einheit dergestalt, dass der in der Existenz aufbrechende Widerspruch von Essenz und Existenz aufgehoben wird in eine neue, überwiderprüchliche Einheit: eben die transzendente und unzweideutige Einheit von Essenz und Existenz des göttlichen Lebens resp. des göttlichen Geistes.¹⁴³

Vermittelt ist dies christologisch: Jesus *als* der Christus bringt das unzweideutige neue Leben mit seinem Leben zum Ausdruck. Die Polaritäten von Essenz und Existenz, von Freiheit und Bedingtheit und von Endlichkeit und Unendlichkeit treten mit Jesus als dem Christus in den Bereich des endlich-geschichtlichen Lebens, werden aber nicht zerrissen. Deshalb hat die Christologie Paradox-Charakter.¹⁴⁴ Im Glauben können Menschen an diesem Sein Anteil nehmen. Erlebt wird dieses Sein als *Glaube* („der Zustand des Ergriffenseins von der transzendenten Einheit“¹⁴⁵) und als *Liebe* („der Zustand des Hineingenommenseins in die transzendente Einheit“¹⁴⁶). Das endliche geschichtliche Dasein wird so einsichtig „als de[r] Weg von der Essenz über die existentielle Entfremdung zur Essentifikation“¹⁴⁷.

4.2 Existenziale Zweideutigkeiten im Horizont der Ethik-Konzeption

Die zuletzt angeführte Zweiheit von Glauben und Lieben steht exakt für die von Tillich an dieser Stelle ausdrücklich mitgeführte Doppelperspektive von Theorie und Praxis, von Dogmatik und Ethik. Denn die dem Prozess der Aktualisierung

142 ST III, 153.

143 ST III, 309: „Der göttliche Geist verwirklicht in unzweideutiger Weise das Essentielle im Existentiellen“.

144 „Der paradoxe Charakter seines [sc. Jesu] Seins liegt in der Tatsache, daß er, obwohl er endliche Freiheit ist und unter den Bedingungen von Raum und Zeit steht, vom Grunde seines Seins nicht entfremdet ist“ (ST II, 137). Vgl. auch die Formulierung, aus dem dritten Band der ‚Systematischen Theologie‘, „daß sich im Christus die ewige Einheit von Gott und Mensch unter den Bedingungen der Existenz verwirklicht, ohne von ihnen überwunden zu werden“ (ST III, 390).

145 ST III, 154 (Hervorh. von mir!).

146 Ebd. (Hervorh. von mir!).

147 ST III, 475.

von Sein notwendig eingeschriebenen Zweideutigkeiten werden von Tillich jeweils auch immer explizit ethisch gewendet; und zwar in allen drei genannten Bereichen: im Bereich der Selbst-Integration, im Bereich der Sich-Schaffens und im Bereich der Selbst-Tranzendierung.¹⁴⁸

(1) Ethische Zweideutigkeiten im Bereich der Selbstintegration

Im Bereich der Selbstintegration begegnen ethisch akzentuierte Zweideutigkeiten dann, wenn es um die personale Selbstkonstitution geht, wenn sich „eine Person in einer Gemeinschaft von Personen konstituiert“¹⁴⁹, wenn m.a.W. potentielle Personalität sich als Person interpersonal aktualisiert. Denn hier wird der Bereich des Moralischen betreten. Entsprechend gilt: „Moralität ist die Totalität derjenigen Akte, in denen ein potentiell Personhaftes aktuell zur Person wird.“¹⁵⁰

Zweideutigkeit entsteht in dem Moment, wenn es darum geht, bestimmte Möglichkeiten zu aktualisieren, was aber eben immer auch bedeutet, dass bestimmte andere Möglichkeiten nicht realisiert werden können. Tillich nennt dies den „Opfer-Charakter allen Lebens“¹⁵¹. „So schwankt mein Lebensprozeß zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen und verlangt von mir die Hingabe des einen für das andere“¹⁵². In diesem Zusammenhang grenzt sich Tillich rigide vom „humanistischen Ideal der völlig abgerundeten Persönlichkeit, in der jede Möglichkeit verwirklicht ist“¹⁵³, als unmöglich ab. Die personale Selbstintegration steht für die (opfernde) Verwirklichung personaler Potentialitäten.

Ethische Zweideutigkeit wird zusätzlich sichtbar, wenn es um die Normen und Werte geht, die die (opfernde) Verwirklichung personaler Potentialitäten steuern. Hier kommt es notwendig zum „Konflikt der Werte oder – subjektiv gesehen – [zum] Konflikt der Pflichten“¹⁵⁴. Zusammenfassenden Ausdruck findet das in der von Tillich sogenannten „Zweideutigkeit des moralischen Gesetzes“¹⁵⁵. Die Zweideutigkeit des moralischen Gesetzes äußert sich in Bezug auf den *unbedingten Charakter des moralischen Imperativs* (a), in Bezug auf die *Normen* des

148 Zur Zweideutigkeit des Lebens vgl. auch Chr. Danz, Die Krise der Subjektivität (s. Anm. 86), 353-366.

149 ST III, 51.

150 Ebd. Zur begrifflichen Verwendung von Moral und Ethik vgl. ST III, 53: „Ethik‘ [...ist] die Wissenschaft vom moralischen Akt [...]. ‚Moralität‘ wird hier nicht wie bei Kant für die moralische Haltung des Einzelnen gebraucht, sondern für das Gesamtgebiet, das durch die moralische Funktion konstituiert wird“.

151 ST III, 55.

152 Ebd.

153 ST III, 311.

154 ST III, 56.

155 ST III, 57.

moralischen Handelns (b) und schließlich hinsichtlich der *moralischen Motivation* (c).¹⁵⁶

(a) In Bezug auf seinen *unbedingten Charakter* ist der moralische Imperativ, eine Person zu werden in einer Gemeinschaft von Personen – wie Tillich sagt –, „voll zahlloser Zweideutigkeiten“¹⁵⁷. Dazu gehören zunächst notorische Unklarheiten in Bezug auf die begriffliche Fassung der tangierten Relate: des anderen Selbst (des Nächsten), der Differenz von Ding und Person, der Art der Partizipation etc.

(b) Hinsichtlich der *Normen* des moralischen Handelns resp. des Inhalts des moralischen Gesetzes begegnet Zweideutigkeit in Gestalt von abstrakter Formulierung und konkreter Anwendung, von universaler Form und bestimmter geschichtlicher Situation.¹⁵⁸ Und die Zweideutigkeit der Normen begegnet v.a. als „Zweideutigkeit des Gewissens“¹⁵⁹. Das Gewissen kann irren, und es ist durch ganz disparate Einflüsse bestimmbar, die es unmöglich machen, „sich einfach auf die Stimme des Gewissens zu verlassen“¹⁶⁰.

(c) In Bezug auf die *Motivation* schließlich wird Zweideutigkeit sichtbar, wenn daran festgehalten wird, dass das Gesetz in der Lage sei, den Zustand der existentiellen Entfremdung zu überwinden. Der Glaube darin äußert sich in den Haltungen des Pharisäismus, Puritanismus und Moralismus. Dieser Glaube ist für Tillich die „tiefste und gefährlichste Zweideutigkeit“¹⁶¹, weil hier übersehen wird, dass „das Gesetz gerade durch seinen ureigensten Charakter als Gebot un-
ser Getrenntsein vom Zustand der Erfüllung bestätigt“¹⁶².

(2) *Ethische Zweideutigkeiten im Bereich des Sich-Schaffens*

Der Bereich des Sich-Schaffens wird von Tillich ausdrücklich in theoretischer und praktischer Hinsicht untersucht. Sich-Schaffen steht grundsätzlich für die

¹⁵⁶ Vgl. dazu E. Amelung, Die Gestalt der Liebe. Paul Tillichs Theologie der Kultur, Gütersloh 1972, 190-194.

¹⁵⁷ ST III, 59.

¹⁵⁸ Als Bsp. führt Tillich den Dekalog an: „Die Zweideutigkeit der Zehn Gebote z.B. ist darin begründet, daß sie trotz ihrer universalen Form geschichtlich durch die israelitische Kultur und durch den Einfluß der benachbarten Kulturen bedingt sind“ (ST III, 61). Ähnliches gilt auch für die Ethik des Neuen Testaments: „Selbst die sittlichen Forderungen des Neuen Testaments, die Forderungen Jesu eingeschlossen, spiegeln die geschichtliche Situation (nämlich die des römischen Imperiums) wider“ (ebd.). Tillich resümiert: „Solche Abhängigkeit findet sich in allen Perioden der Geschichte“ (ebd.).

¹⁵⁹ ST III, 62.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² ST III, 63.

Figur des Neuen. „Er [sc. der Mensch] macht etwas Neues [...], und zwar in verschiedener Weise: aufnehmend in den Funktionen der *theoria* und umgestaltend in den Funktionen der *praxis*“¹⁶³. Alle Zweideutigkeiten, die in praktischer Hinsicht begegnen, resultieren aus einem mit der Existenz gegebenen Auseinanderfallen von Subjekt und Objekt. Dies ist die Grundspannung in der theoretischen Sphäre.

Im Bereich der Praxis erscheint diese Polarität als die von *Wirklichkeit* und *Ziel*.¹⁶⁴ Der Mensch als handelndes Wesen vermag es Kraft seines Geistes Zwecke zu setzen und zu verfolgen. Damit geht er über seine unmittelbare Umwelt hinaus und schafft sich eine (kulturelle) Welt. Mit jeder Zwecksetzung jedoch wird ein *hiatus* zwischen dem Wirklichen und dem zu Schaffenden gesetzt, der spezifische Zweideutigkeiten freisetzt. Dies äußert sich in den Zweideutigkeiten von Freiheit und Begrenztheit, von Mittel und Zweck sowie von Selbst und Ding resp. Handlungs-subjekt und -objekt.

So hat der Mensch die scheinbar unbegrenzte Potenz, jedwede Zwecke zu setzen, alles zu erreichen und alles zu verwirklichen; kurz die Potenz zu unendlicher Zwecksetzung. Doch dies bricht sich kalam an der jedem Menschen und jeder Gemeinschaft eigenen Begrenztheit. Die Begrenztheit äußert sich – und darin liegt die erste *nuance* der Zweideutigkeit – in der fehlenden Beherrschbarkeit der Folgen des Geschaffenen. Im Schaffen des Menschen ist immer auch mitbegründet die Gefahr der Selbstzerstörung. Als Beispiele werden aufgerufen die Biblische Sündenfallerzählung, der Turmbau zu Babel oder auch der Prometheus-Mythos. Für Tillich bringen diese Beispiele klar zum Ausdruck „die zerstörerischen Möglichkeiten [...], durch die die wissenschaftlichen und technischen Erfindungen die Menschheit bedrohen“¹⁶⁵.

Die Zweideutigkeit der humanen Handlungspotenz zeigt sich zweitens im Zusammenhang mit den konkreten Inhalten, Zielen und Zwecken des schaffenden Handelns. Unstrittig ist, dass der Mensch handeln muss, um seine elementaren

163 ST III, 73. Die von Tillich hier getroffene Unterscheidung erinnert stark an Schleiermachers Unterscheidung von Organisieren und Symbolisieren. Vgl. Fr. Schleiermacher, *Ethik* (1812/13) mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Auf der Grundlage der Ausgabe von O. Braun hg. u. eingel. von H. Birkner, Hamburg 21990, 53: Die „bildende Function [repräsentiert] mehr den Act, durch welchen die Vernunft sich der Natur bemächtigt und in sie gleichsam sich hineinbeiegt. [...] [D]ie erkennende [Funktion repräsentiert] den Act, durch welchen die Vernunft in der Natur ist und sich in ihr manifestiert“ (E 1812/13, GL, §110, 53.). Bei Tillich erscheint das folgendermaßen: „Im ersten Buch der Bibel fordert Gott den Menschen auf, den Tieren Namen zu geben (Sprache) und den Garten zu ‚kultivieren‘ (Technik)“ (ST III, 73).

164 Die „Kluft zwischen Wirklichkeit und Ziel im Praktischen ist analog der Kluft zwischen Subjekt und Objekt im Theoretischen“ (ST III, 84).

165 ST III, 92.

Bedürfnisse zu befriedigen, auch wenn nicht abschließend beantwortenden werden kann, worin diese konkret bestehen.¹⁶⁶ In der menschlichen Handlungspotenz liegt aber immer auch die Gefahr eines Schaffens um des Schaffens willen, dass also nicht mehr durch Schaffen Bedürfnisse befriedigt werden, sondern durch das Schaffen neue Bedürfnisse geschaffen werden. Tillich hält an dieser Stelle fest: „Diese Zweideutigkeit ist weithin verantwortlich für die Entleertheit unseres gegenwärtigen Lebens“¹⁶⁷.

Endlich ist – drittens – auch im Zusammenhang von Selbst und Ding, von Subjekt und Objekt ethisch relevante Zweideutigkeit erhebbar. Die Einzeichnung seines Seins in die schaffende Dimension des menschlichen Daseins kann zum Verlust des Selbstseins führen, indem das Handlungssubjekt in Gefahr läuft, selbst ein Teil des Schaffenskreislaufes zu werden. Tillich interpretiert an dieser Stelle das, was Karl Marx mit der *Entfremdung des Arbeiters von seiner Arbeit* in seinem ‚Kapital‘ oder Ernst Jünger mit seiner *Nivellierung des Einzelnen* in ‚Der Arbeiter‘ vorgedacht haben.¹⁶⁸ Diese Tendenzen bringen die Differenz von Selbst und Ding, von Handlungssubjekt und -objekt in fataler Weise zum Verschwinden. Tillich bezeichnet dies als „eine echte Zweideutigkeit im Sich-Schaffen des Lebens“¹⁶⁹.

Zweideutigkeiten evoziert auch das Sich-selbst-Schaffen in sozialetischer Hinsicht, wenn es nicht nur darum geht, dass einzelne Handlungssubjekte sich handelnd konstituieren, sondern Gemeinschaften, obwohl – wie Tillich zu verstehen gibt – beides „im realen Leben nicht zu trennen [ist]“¹⁷⁰. Tillich diskutiert

166 „[W]as zu den notwendigsten Bedürfnissen des Menschen gehört, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden“ (ebd.).

167 Ebd.

168 Marx spricht davon, dass beim Arbeiter sein „Eintritt in den [Produktions-]Prozeß seine eigne Arbeit ihm selbst *entfremdet*“ (K. Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, in: Ders. / Fr. Engels, Werke, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus des ZKs der SED, 36 Bde, Berlin [Ost] 1961, XXIII, 596 [Hervorh. von mir!]). – Zur *Nivellierung des Einzelnen* bei Ernst Jünger vgl. die Ersetz- und Austauschbarkeit des Einzelnen in modernen Betrieben und Großorganisationen, besondere das geflügelte Wort ‚Jeder ist ersetzbar‘ (ders., Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart 2007. Dort äußert Jünger in § 44 [Die Technik als Möblisierung der Welt durch die Gestalt des Arbeiters]: „[H]iermit [sc. dass der Mensch den eigentümlichen Bindungsverhältnissen der modernen Welt untersteht und in sie eingebunden ist] hängt es zusammen, daß der Einzelne *nicht unersetzbar, sondern durchaus ersetzbar* ist, und zwar in dem Maße, das den Forderungen jeder guten Überlieferung ebenbürtig ist“ [151; Hervorh. von mir!]).

169 ST III, 93.

170 Ebd.

in diesem Zusammenhang die „Zweideutigkeit der Zugehörigkeit“¹⁷¹, die „Zweideutigkeit der Gleichheit“¹⁷², die Zweideutigkeit der Führung“¹⁷³ und die „Zweideutigkeit des [positiven] Gesetzes“¹⁷⁴.

(3) *Ethische Zweideutigkeiten im Bereich der Selbst-Transzendierung*

Der Bereich der Selbst-Transzendierung ist der Bereich der Religion. Deshalb ist in ethischer Hinsicht v.a. der Zusammenhang von Moral und Religion interessant. Tillich unterscheidet in der in Frage stehenden Diskussion ganz bewusst eine essentielle und eine existentielle Perspektive. Für die essentielle Perspektive gilt, dass hier Religion und Moral insofern eine Einheit bilden, als dass die Religion den Unbedingtheitscharakter der Moral garantiert. „Die Religion oder die Selbst-Transzendierung des Lebens [...] ist essentiell mit Moralität [...] verbunden“¹⁷⁵. Anders sieht dies unter den Bedingungen der Existenz aus. Hier wird die Moralität und mit ihr die Ethik säkular oder profan. Im Hintergrund steht wieder das Form-Gehalt-Schema. Die (endlichen) Formen von Recht und Gemeinschaft werden von ihrem (religiösen) Gehalt abgeschnitten. Die Zweideutigkeit, die unter den Bedingungen der Existenz hervortritt, ist die „Zweideutigkeit von Heiligem und Profanen“¹⁷⁶. Dies hat fatale Konsequenzen für die Ethik. Denn geht der Ethik ihre religiöse Substanz verlustig, treten an deren Stelle alternative Versatzstücke. Der moralische Imperativ (*eine Person zu werden in einer Gemeinschaft von Personen*) subsistiert im Modus von (beliebigem) sozialem und psychischem Zwang, er wird (utilitaristischen) Nützlichkeitsabwägungen unterworfen und soll der (freien) Selbstbestimmung Vorschub leisten. Er fällt dann wieder – wie Tillich zusammenfassend feststellt – „der Zweideutigkeit des Gesetzes anheim“¹⁷⁷. Der Zweideutigkeit von Heiligem und Profanen stellt sich im Bereich der Ethik eine zweite Zweideutigkeit zur Seite, die Zweideutigkeit von Göttlichem und Dämonischem. Denn wird der moralische Imperativ der freien Selbstbestimmung, Nützlichkeitsabwägungen oder sozialem oder psychischem Zwang ausgeliefert, droht

171 ST III, 98.

172 ST III, 100.

173 ST III, 101.

174 ST III, 103.

175 ST III, 117. Vgl. auch ebd.: „In der essentiellen Einheit gibt es keinen moralischen Akt, der nicht zugleich ein Akt [...] der Religion wäre: es gibt keine Moralität für sich im Zustand der ‚träumenden Unschuld‘. Träumende Unschuld ist der Zustand, bevor essentielles Sein sich als Existenz aktualisiert (vgl. dazu ST III, 39-42).“

176 ST III, 120.

177 ST III, 119.

die Gefahr, dass eines dieser Momente verabsolutiert wird und den „dämonischen Anspruch auf Göttlichkeit“¹⁷⁸ erhebt. Denn „dämonische Selbsterhebung“ besteht in nichts anderem, als dass „[e]in Element [...] zu unendlicher Macht und Bedeutung erhoben“¹⁷⁹ wird.

4.3 Die Liebe als Überwindung ethischer Zweideutigkeiten in der Existenz

Die am Orte des menschlichen Daseins aufbrechenden ethischen Zweideutigkeiten werden für Tillich aufgehoben und überwunden durch das ethische Grundprinzip der Liebe. Liebe wird dabei formal bestimmt „als die Wiedervereinigung des Getrennten“¹⁸⁰ resp., „Liebe ist das Verlangen nach der Einheit des Getrennten“¹⁸¹. Die Liebe ist „das Leben selbst in seiner verwirklichten Einheit“¹⁸², die „essentielle Natur des Menschen, [hat] in der Liebe ihren höchsten Ausdruck“¹⁸³. In der Ethik geht es immer nur darum, das zu werden, was der Mensch ohnehin essentiell resp. potentiell ist: *eine Person in der Gemeinschaft von Personen*.¹⁸⁴

Die beschriebenen ethischen Zweideutigkeiten des menschlichen Daseins konzentriert Tillich zusammenfassend auf die Interferenzen von Autonomie und Heteronomie, Askese und Libertinismus sowie Universalismus und Relativismus. Tillichs Ethik steht so für die Suchbewegung einer Vermittlung von Autonomie und Heteronomie, von Askese und Libertinismus sowie eines ethischen Relativismus mit einem ethischen Universalismus.¹⁸⁵ Die Prinzipien, die diesen Spagat

178 ST III, 125.

179 Ebd.

180 ST I, 324.

181 GW XI, 158.

182 GW III, 81.

183 ST III, 62.

184 Vgl. GW III, 18: „Der moralische Imperativ ist also die Forderung, das zu werden, was man essentiell und daher potentiell ist“. Vgl. auch GW III, 106: „Die sittlichen Imperative sind weder willkürliche Befehle eines transzendenten Tyrannen, noch bestimmte Nützlichkeitsabwägungen oder Konventionen von Gruppen. Sie sind bestimmt durch das, was der Mensch essentiell ist. Das moralische Gesetz ist die essentielle Natur des Menschen, die als fordernde Autorität erscheint. Wäre der Mensch mit sich und seinem essentiellen Sein geeint, gäbe es keine Forderung“.

185 Vgl. dazu W. Schüßler, Paul Tillich, München 1997, 51f.

leisten können, sind für Tillich die *Gerechtigkeit* (die allerdings mit den Problemen der Äußerlichkeit und der Distanznahme behaftet ist¹⁸⁶) und v.a. die *Liebe*, die nach Tillich eben genau dadurch ausgezeichnet ist, dass sie gleichzeitig autonom und heteronom, asketisch und frei, universal und konkret ist: „Liebe als das letzte Prinzip der Moralität bleibt sich immer gleich. Liebe, die in der Macht des göttlichen Geistes auf die besondere Situation eingeht, ist wandelbar, da sie sich der jeweiligen Situation anpaßt“¹⁸⁷.

Die Liebe enthält vier verschiedene Qualitäten, die alle immer gleich präsent sind, wenn auch eine davon dominiert.¹⁸⁸ Die wichtigste Qualität ist die *agape*, die den religiösen Teil der Liebe darstellt und rein geistig aufzufassen ist. *Agape* ist im strengen Sinne Nächstenliebe. Sie stellt das Kriterium für die *epithymia* (die Begehrens- oder Libidoqualität)¹⁸⁹, die *philia* (die Freundschaft-Qualität)¹⁹⁰ und den *eros* (die mystisch schöpferische Qualität)¹⁹¹ dar.

Wie angedeutet ist *agape* die zentrale Qualität. *Agape* als Interpretament der christlichen Nächstenliebe meint dabei die Inblicknahme der Person unabhängig von den Kalamitäten und Endlichkeiten, vom zweideutigen Charakter ihres Daseins. Der Blick der *agape* transzendiert die endliche Person als den Nächsten (*agape* „transzendiert die endlichen Möglichkeiten des Menschen“¹⁹²) und sieht sie im Lichte aller ihrer Potentialitäten resp. im Lichte ihres essentiellen Seins. *Agape* wird in Übereinstimmung mit dem unzweideutigen Leben erkennbar als eine unzweideutige Liebe im Sinne eines Hineingenommenseins in die „transzendente Einheit unzweideutigen Lebens“¹⁹³. Das Spezifikum des Blickes der *agape* ist es, dass sie trotz und ob der faktischen Aporien und Zweideutigkeiten einen *einheitlichen* Blick auf den Menschen und sein Leben generieren kann (Nächster).

Wie das *Neue Sein* auf eine Einheit des aktuellen mit dem potentiellen Sein geht, so die *Liebe* in ethischer Hinsicht auf eine Einheit der moralischen Essenz

186 „Jedoch erweist sich die bisherige Formulierung des Prinzips der Gerechtigkeit als unzureichend. Die Anerkennung eines Menschen als Person bleibt ein äußerlicher Akt, der mit juristischer Distanz und kühler Objektivität vollzogen werden kann“ (GW III, 33).

187 GW III, 38.

188 Vgl. dazu ST I, 322f., ST III, 160-164 u. GW III, 35-38.

189 Vgl. ST I, 322: „Libido ist die Bewegung des Bedürftigen zu dem hin, was das Bedürfnis erfüllt“.

190 Vgl. ebd.: „[P]hilia ist die Bewegung von Gleichem zur Vereinigung von Gleichem“.

191 Vgl. ebd.: „[E]ros ist die Bewegung dessen, was geringer in Sein und Sinn ist, zu dem, was höher ist“.

192 GW III, 35.

193 ST III, 187. Tillich fügt an, dass das in *traditioneller* theologische Sprache bedeutet: „der Mensch als Ebenbild Gottes“.

mit der gelebten Existenz. Tillich hat die hier überdeutlich werdende Strukturisomorphie zwischen seiner spezifischen Fassung und Handhabe des Liebesparadigmas und dem Lebensbegriff am Ende seiner Schrift ‚Das religiösen Fundament des moralischen Handelns‘ von 1963 selbst unmissverständlich angemerkt. Die Liebe erscheint hier explizit als das Leben in seiner verwirklichten und einheitlichen Gestalt. Tillich hält fest:

„Sie [sc. die Liebe] ist das Leben selbst in seiner verwirklichten Einheit. Die Formen und Strukturen, in denen Liebe sich selbst verkörpert, sind die Formen und Strukturen, in denen Leben möglich ist, in denen es seine selbstzerstörerischen Kräfte überwindet. Und das ist der Sinn der Ethik: die Weisen auszudrücken, in denen die Liebe sich verkörpert und das Leben erhalten und gerettet wird“¹⁹⁴.

Die beschriebenen ethischen Zweideutigkeiten im Bereich der Selbst-Integration, des Sich-Schaffens und der Selbst-Transzendierung werden in der Unzweideutigkeit der *agape* aufgehoben.

Die durch Desintegration bedrohte Selbst-Integration entgeht den Zweideutigkeiten von Individualität und Partizipation und v.a. den Zweideutigkeiten des Gesetzes, indem die Liebe sich als Gnade äußert. Die Liebe antwortet auf das moralische Gesetz nicht mit sklavischem Gehorsam oder ignoranter Überheblichkeit: „Die Liebe tut, was das Gesetz fordert, aber bevor es gefordert wird“¹⁹⁵. Damit ermöglicht sie dem Trennung ausdrückenden Gebot den Zusammenschluss mit der transzendenten Einheit. Allein „Gnade ist die Kraft, die [...] die Erfüllung der moralischen Forderung möglich macht“¹⁹⁶.

Freilich umgekehrt gilt: „Die Verwirklichung der Person als Person ohne Gnade treibt die Person in die Zweideutigkeit des Gesetzes“¹⁹⁷. Wo – wieder umgekehrt – die Gnade sich im Bereich der personalen und interpersonalen Konstitution durchsetzt, dort ist der Ort des Reiches Gottes. Wo die Gnade sich durchsetzt, da kommt die „Polarität von Individualität und Partizipation [zu] vollkommenem Gleichgewicht“¹⁹⁸. Tillichs Ethik der Nächstenliebe findet ihren Abschluss im Gedanken des Reiches Gottes; sie ist eine – wie Tillich selbst ausdrücklich sagt – „Ethik des ‚Reiches Gottes‘“¹⁹⁹. Das Reich Gottes ist das Reich „des unzweideutigen und nicht-fragmentarischen Lebens der *Liebe*“²⁰⁰. Das Ideal des

194 GW III, 81.

195 ST III, 455.

196 ST III, 187.

197 Ebd.

198 ST III, 454.

199 ST III, 188.

200 ST III, 454 (Hervorh. von mir!).

Reiches Gottes ist innerhalb der Ethik-Konzeption Tillichs „der Maßstab für die Ethik der Kirchen und der Gesellschaft“²⁰¹.

Auch die Zweideutigkeiten im Bereich des Sich-Schaffens werden durch die *agape* überwunden. Die Polarität von Wirklichkeit und Ziel, die sich in den Polaritäten von Freiheit und Begrenztheit, von Mittel und Zweck sowie von Selbst und Ding darstellt, kommen im Horizont der Liebe auch „in vollkommene[s] Gleichgewicht“²⁰². Die Spannung von Freiheit und Begrenztheit des Einzelnen wird entschärft, insofern „die göttliche Schöpferkraft [...] die endliche Schöpferkraft einschließt“²⁰³ und die Polarität von Zweck und Mittel überbrückt, weil im Horizont der Liebe der Andere Teil des eigenen Sich-Schaffens wird, ohne ihn „zum Werkzeug für sich selbst zu machen“²⁰⁴. Schließlich droht das Selbst des Einzelnen nicht im Prozess des Schaffens aufzugehen, weil im Reich der unzweideutigen Liebe gilt: „Die Selbstheit des Sich-Schaffenden bleibt in dem erfüllten Reich Gottes erhalten“²⁰⁵.

Im Zusammenhang der Selbst-Transzendierung werden durch die *agape* die beschriebenen Zweideutigkeiten Heiligem und Profanem sowie von Dämonischem und Göttlichen überwunden. Das bedeutet zuerst: Die Liebe präzisiert den moralischen Imperativ (*eine Person zu werden in einer Gemeinschaft von Personen*): „[D]as höchste Ziel des moralischen Handelns [ist] die Wiedervereinigung des Getrennten in der Liebe“²⁰⁶. Und zweitens: Der moralische Imperativ (*eine Person zu werden in einer Gemeinschaft von Personen*) gewinnt im Lichte der göttlichen Liebe seinen Unbedingtheitscharakter zurück.²⁰⁷ Das essentielle Sein, das der moralische Imperativ fordert und die Liebe verwirklicht, wird in dieser Form als der Liebeswillen Gottes einsichtig: „Der Wille Gottes‘ ist für uns unser essentielles Sein“²⁰⁸. Die Liebe als *agape* wird dadurch konsequent dem Profanen und Dämonischen entzogen.

Im Horizont der *agape* setzt sich dabei die unbedingte Überzeugung durch, dass „die Person als Person einen unendlichen Wert hat, oder theologisch ausgedrückt, [dass] sie zur transzendenten Einheit unzweideutigen Lebens gehört“²⁰⁹.

201 ST III, 188.

202 ST III, 454.

203 ST III, 454f.

204 ST III, 455.

205 Ebd.

206 ST III, 116.

207 „Das Religiöse im Moralischen ist zunächst der Unbedingtheits-Charakter des moralischen Imperativs“ (ST III, 187).

208 GW III, 21.

209 ST III, 187.

Der unendliche Wert der Person ist ihre unverlierbare Würde und mündet in die „unbedingte Forderung der Person, als Person anerkannt zu werden“²¹⁰. Unbedingte Anerkennung der Person ereignet sich wieder in der Liebesgemeinschaft des Reiches Gottes.

Das Reich Gottes als das letzte (und eschatologische) Symbol der Realisierung der unzweideutigen Liebe steht in seiner Idealität gleichermaßen für das „Ende der Moralität, denn in ihm ist kein Sein-Sollen, das nicht zugleich Sein ist“²¹¹. Genauso wie es „keine Moralität [...] im Zustand der ,träumenden Unschuld“²¹² gibt, gibt es sie nicht im Zustand der essentiellen Geeinheit (Reich Gottes).

Paul Tillichs Ethik-Konzeption, die hier *in nuce* vorgestellt wurde, findet ihr Zentrum im universalen Prinzip der Liebe. Tillich traut der christlichen Nächstenliebe – in gut reformatorischer Manier – sehr viel zu. Das weiß er auch. Es gibt insofern für ihn auch keine Erfolgsgarantie.

Es kann sein, dass das Handeln aus dem Geist der unzweideutigen Liebe in der bestimmten Situation misslingt. Deshalb muss notwendig zur Liebe noch ein letztes Element treten, das Element des *Muts*:

„Es ist der Mut, über das Einzelne zu urteilen, ohne es abstrakten Normen zu unterwerfen, ein Mut, der dem Einzelnen gerecht werden kann. Mut schließt Wagnis ein, und der Mensch muß das Wagnis auf sich nehmen, daß er die konkrete Situation mißversteht, zweideutig und in Widerspruch zur Liebe handelt, sei es daß er gegen die traditionelle Norm verstößt oder daß er sich ihr unterwirft. In dem Grade, in dem ein Mensch von Geist-geschaffener Liebe bestimmt wird, ist die konkrete Entscheidung unzweideutig; aber die kann niemals den fragmentarischen Charakter der Endlichkeit abwerfen. In bezug auf den Inhalt des moralischen Handelns ist die Moralität dann theonom, wenn sie von Geist-geschaffener Liebe bestimmt ist. Sie wird von der Geist-geschaffenen Weisheit aller Zeiten gestützt, die sich in den Moralgesetzen der Völker niederschlägt. Und sie wird konkret und auf die einmalige Situation anwendbar dadurch, daß sie sich mit dem Mut der Liebe anpaßt“²¹³.

210 ST III, 100.

211 ST III, 455. Auch Kultur und Religion enden im Reich Gottes (vgl. ST III, 455f.).

212 ST III, 117.

213 ST III, 314.

